El Dios de la presencia numinosa.

La mística protestante

Manuel de León de la Vega



El Dios de la presencia numinosa

La mística protestante

Manuel de León de la Vega

Este libro está dedicado a:

Mi esposa, hijos y nietos

1. CONTENIDO

2. INTRODUCCIÓN

La experiencia no logra garantizar nada estable.
Y toda esperanza ha de ser idealista por necesidad.
Salvo que despojemos la duda de quién o
qué rige la experiencia.
Vital de Andrés

Esta vida que yo vivo
es privación de vivir;
y así, es continuo morir
hasta que viva contigo.
Oye, mi Dios, lo que digo:
que esta vida no la quiero,
que muero porque no muero.
Teresa de Ávila

La integridad intelectual me obliga a reconocer que siempre he prejuzgado la mística concibiéndola como delirio místico, locura o al menos trastornos emocionales. Sin embargo, resulta que aparentamos guiarnos por mecanismos racionales cuando son nuestras emociones las que nos han hecho progresar. En la lucha contra la religión de la razón, donde el hombre se halla limitado a la vacía percepción exterior, la religión de la imaginación ha trascendido para dar el sentido a la vida del ser humano. A lo largo de mi vida me he relacionado con personas religiosas que adoptaban el misticismo como una forma de vida. Este misticismo puede definirse como una exaltación máxima del sentimiento religioso, buscando una unión espiritual con Dios desde un comportamiento que busca perfección. Dice Michel de Certeau[1] que la historia de la espiritualidad y de la mística debe ser planteada como una investigación de un problema existencial, a través de dispositivos de lenguaje como la fábula. Pero ¿es todo fabulación,

[1] La fábula mística. Michel de Certeau

invención, fantasía? ¿Qué hay de realidad? ¿Qué nueva sabiduría se aprehende? ¿Es solo una manera de hablar donde el poema, el sueño y el éxtasis manifiestan la espiritualidad de la esfera de la intimidad? El misticismo supone activar ese mecanismo que intenta descifrar o interpretar las voluntades secretas divinas bien mediante vías espirituales o desarrollando una retórica y lógica específicas.

Siempre, confieso mi terquedad, he sido alérgico asintomático a la mística; ni siquiera sé cómo he empezado a escribir con este entusiasmo sabiendo a ciencia cierta que es una batalla que tengo perdida. Nunca he soportado la sorpresa anímica producida por esos matices de ensoñación mística, espiritualidad alienante, de ver a Dios en los sueños y también en la vida real como si Él fuera un amuleto protector y no el Sustentador de la vida. Especialmente siempre me ha costado entender ese ejercicio de divinización del alma por esas tres vías que reducen a Dios a un pensamiento humano e intentan conseguir su presencia divina por los méritos de la purificación, iluminación y unión. De alguna manera la mística encaja muy bien con lo dicho por C.S. Lewis que el hombre toma por asalto el cielo para derribar a los dioses, o para volverse él mismo un dios. No entiendo muy bien a esos creyentes que perciben a Dios en la esfera de su intimidad como algo deslumbrante e irrumpe en la historia iluminando toda su existencia. ¿Cómo es posible que una criatura sienta o simplemente razone al Creador? ¿Acaso una silla, construida por un carpintero o ebanista, puede entender la naturaleza y el pensamiento de su fabricante? Si le pusiésemos a la silla inteligencia artificial solo razonaría respuestas prediseñadas por el ebanista pero nada sabría de la esencia y existencia del ebanista. Aunque Dios nos hubiese dejado escrito y definido cómo es Él, porqué nos creó y qué nos espera después de esta vida, no lo entenderíamos porque nuestra finitud y desconocimiento de las cosas es abismal entre Creador y criatura. La habilidad de la sofística nos pondrá el ejemplo de la gota del mar que no es el mar pero proviene del mar. Lo mismo el hombre encontrará en sí mismo lo divino porque proviene de Dios y debido a ello el hombre adquiere en su interior, en el alma y por medio de ella la conciencia de sí mismo. También algunos dirán que no hay divinización, que el Yo no es Dios, sino meramente que es de igual género y naturaleza que lo divino. Pero ¿acaso sabemos el género y naturaleza de Dios? Creo que Dios es algo más y distinto a las formas y pensamientos humanos (Isaías 55:9 *"Como son más altos*

los cielos que la tierra, así son mis caminos más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos más que vuestros pensamientos". Eclesiastés 8:17 *"y vi toda la obra de Dios, decidí que el hombre no puede descubrir la obra que se ha hecho bajo el sol. Aunque el hombre busque con afán, no la descubrirá; y aunque el sabio diga que la conoce, no puede descubrirla".*

Dejando claro mi escepticismo ante los desbordes de la espiritualidad mística, he de ser honesto y respetuoso para entender el fenómeno religioso que siente, ve y sufre a Dios hasta con llagas en manos, pies y costado. Llevan los intelectuales españoles siglos especulando y generando literatura sobre la mística en san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús hasta extremos de ver en esta espiritualidad todo el misterio de Dios y encontrando más revelación que en toda la Biblia. Sobre todo, la teología del misterio y la mística lo abarca todo: Jesús fue místico, el apóstol Pablo fue místico, Lutero y Calvino fueron místicos etc. Todo es "mística" allí donde el hombre posea y atrape a Dios con todos los sentidos, con toda su esencia y poder espiritual, con sus sentimientos y afectos afanados en encontrar la salvación. Sin embargo, siempre tengo la sensación de que en esa búsqueda de Dios muchos se conformen con un ídolo fabricado a la imagen de cada cual.

La excesiva alabanza de los historiadores de literatura española a la espiritualidad mística les hace sospechosos y cómplices con lo español y católico. Dice Juan Luis Alborg [2]que la cima más alta de toda la mística española, y aún de la universal, fue alcanzada por dos escritores carmelitas: santa Teresa y san Juan de la Cruz. Lo que llama la atención de Alborg es que considere a "ambos místicos poseedores del pensamiento más elevado que la mente humana ha entendido de lo divino", como si Dios pudiera ser comprendido por el hombre. Reconozco que la alta Teología cristiana, en base a determinados textos bíblicos, ha interpretado la acción de Dios de insuflar aliento de vida en el hombre y hacerlo a su imagen y semejanza, haciendo que el ser humano sea una criatura singular en la creación.

[2] Historia de la literatura española. Alborg, Juan Luis;

Citan el salmo 8: 4-6 "*¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, y el hijo del hombre para que lo cuides? 5 ¡Sin embargo, lo has hecho un poco menor que los ángeles, y lo coronas de gloria y majestad! 6 Tú le haces señorear sobre las obras de tus manos; todo lo has puesto bajo sus pies*" La deducción y explicación del texto bíblico es una antropología que coloca al ser humano en un estado algo menor que los ángeles, señor del universo y todo sujeto bajo sus pies. Si preguntamos de donde sale tanto optimismo antropológico, nos dirán que de la Revelación y que, pese al pecado de Adán, el hombre lleva la "marca" de Dios. Todos los comentaristas acuden a la idea fuerza del hombre como "imagen y semejanza" de Dios, procurando divinizar al hombre.

El problema es que el ser humano y los ángeles citados, lo visible y lo invisible, son desconocidos para la razón y la aprehensibilidad humana. No sabemos que es el hombre y menos aún sabremos de lo invisible e inmaterial. Sin embargo, ¿es el hombre solo un ser racional, homo sapiens? La Filosofía considera al ser humano como un individuo, unidad indivisible, aunque enseguida usamos el bisturí de la disección y le dotamos de alma y espíritu, discernir el bien del mal, lo justo en injusto. Sin embargo, cuando se intenta comprender cada una de estas cualidades humanas y espirituales, la escala de valores es muy amplia. Recuerdo, al escribir sobre la abolición de la esclavitud en la España del s. XIX, los abolicionistas dieron por hecho que todos los esclavos querían ser liberados de sus cadenas. Castelar hizo hermosos discursos en el Congreso: "El esclavo que sabe que le han llamado hombre; el esclavo que sabe que es libre, se resiste al trabajo, lucha, forcejea, quiere romper los hierros de su jaula. El amo que sabe que aquella propiedad va a cesar, oprime al negro con todo género de opresiones, lo estruja, destila todo su sudor sobre la tierra y entrega a la emancipación solo un cadáver." ¡Hermoso discurso! Sin embargo, muchos esclavos no sabían qué hacer con la libertad, ni qué podían comer siendo libres. Castelar considera la libertad del hombre "signo de su origen divino".

El problema de la naturaleza última del ser humano se simplifica y esquematiza demasiado o como en la filosofía de Tomas de Aquino que se inspira en la fe y en la Revelación, concibiendo al hombre como criatura, pero -se añade a renglón seguido- creado a imagen y semejanza de Dios, dotado de cuerpo mortal y espíritu inmortal. Las conclusiones que pueden sacarse de estos esquemas o

definiciones es que el hombre imagen de Dios es Dios, se diviniza, se une místicamente. Los alumbrados españoles del s. XVI y los quietistas se tenían por impecables, pues todo lo que hacían, lo hacia Dios en ellos. ¿Con estos parámetros se quiere resolver la pregunta: ¿qué es el hombre?

Lo que nos plantea también la mística de todos los tiempos, es si esta experiencia de Dios es del Dios verdadero o del Dios ídolo. La fenomenología intenta descubrir en la conciencia de nuestro vivir, la esencia y sentido de la vida frente al naturalismo materialista o vitalista y al racionalismo que pretende imponerse ciegamente, pero también frente a la actual posmodernidad cínica. "Hay que permitir que el dios no se limite al ídolo" dice Jean-Luc Marion[3]. Dios solo viene a nosotros en tanto que nos precede, pues Dios sobrepasa nuestros ídolos sensibles o conceptuales en busca de que podamos alcanzarlo allí donde menos lo esperábamos. Por eso, cuando la antigua metafísica intenta probar la muerte de Dios, lo que realmente prueba es el final del ídolo conceptual que había creado a partir de su propia experiencia de Dios. Así, en el momento mismo en que este ídolo es desvanecido, provoca un abismo ontológico en la relación entre Dios y el Ser.

Creo que tenemos que desenmascarar aquellos conceptos que han velado a Dios con conceptos metafísicos. Lo que reclama Marion es que entendamos a Dios sin el "Ser", como Dios, sin convertirlo en un ídolo, y lo podamos asumir como un Dios bíblico, el Dios de Israel, el Dios encarnado. Hemos de matar esa identidad tomista y filosófica, superando la metafísica, quitando las analogías, sin manipulaciones. Dice Vargas[4]: "Dios como ser es un ídolo. Dios como Dios significa superar el ídolo, matar el ídolo, desechar el ídolo. Es necesario un crepúsculo de los ídolos no para que Dios sea, sino para que tengamos una verdadera experiencia de Dios. Y la verdadera experiencia de Dios excede nuestras facultades, las rebasa; sobrepasa incluso el concepto de ser. La

[3] El ídolo como fenómeno. The idol as a phenomenon. Diana Mejía Buitrago

[4] Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos (2011). Vargas Guillén, Germán

experiencia de Dios es humana y en ella el rebasamiento y la sobreabundancia entran en el corazón del hombre como una excedencia de sentido".

El ídolo también se crea con el sentimiento, la experiencia contemplativa, la ascética compulsiva y no solo con la razón. Los grandes tratados de mística suelen llamar "divinización" la relación del hombre con Dios, pero no deja de ser esta espiritualidad un ídolo hecho a imagen del místico de cada época. Como el hombre de hecho no vive, ni se mueve, ni está en Dios, sino que vive, se mueve y está como fuera de Dios, descentrado, descaminado, violentado y sin norte se hace necesaria la divinización de su ser. "A fin, pues, de que haya entre Dios y el hombre relación de amor mutuo, a fin de que Dios ame al hombre y sea por el hombre amado, preciso es que Dios levante al hombre hasta sí, capacitándole y asemejándole a su Divinidad. La verdadera y genuina relación de amor, con todas sus consecuencias, exige similitud, sin la cual no puede haber lazo de conjunción amorosa. Este levantamiento del hombre, esta asimilación, óbrala Dios creando en la profundidad del alma un germen divino y vital que la diviniza y, divinizada, puede ya unirse amorosamente con Dios y vivir con él con semejanza de vida"[5]. Sin embargo, ¿es posible o perceptible la divinización? ¿La mística no será un exceso de intuición y, por tanto, un exceso de donación, es decir, una sobreabundancia irreflexiva?" ¿El pensamiento místico no estará "contaminado" de Dios, como centro de la historia, como razón de ser de la vida y también de la mente? ¿Cosificaremos a Dios, perdiendo la oportunidad de vivirlo como don (gracia) y no como un pensamiento atlético y ascético para conquistar la cima del "lazo de conjunción amorosa?"

La teología bíblica también ha presentado formas antropomórficas de Dios e interpretaciones de su esencia, naturaleza, voluntad, propósito, justicia, bondad etc. etc., haciendo que la parte espiritual del hombre perciba a Dios y suministre explicaciones de lo numinoso, sin percatarse que el espíritu del hombre también es materia, creación. Creatura y Creador no se pueden igualar y menos aún

[5]Fray Juan Bautista Gomis, O. F. M. La ciencia mística hispano franciscana. BAC

divinizar. A Dios tampoco lo podemos ver o conceptuar como Ser y Dios porque lo convertimos en ídolo a nuestra imagen. Los círculos cuadrados no existen, aunque digamos que eso es un misterio y sepamos que solo Dios es Misterio. Bastantes misterios tienen la vida y la muerte como para inventarnos cada día un misterio nuevo añadido a nuestra espiritualidad o religión y a nuevas ideas rumiadas en el ámbito de las ciencias humanas. La iglesia católica ha usado siempre el misterio para resolver los caminos y pensamientos de Dios, arrogándose la autoridad de Cristo en la tierra, aunque este concepto de "Misterio" referido a Dios nos puede acercar a la percepción de la divinidad y puede resultar acertada.

Voltaire se desahogó contra la iglesia católica por explicar a Dios sin rubor en sus catecismos y doctrinas, exponiendo este autor en su Diccionario Filosófico la incomprensión de la formula Trinitaria y que nos puede servir de ejemplo de lo que queremos decir sobre la antromorficación de Dios. "He aquí una cuestión incomprensible, -dice Voltaire- que desde hace mil seiscientos años está suscitando la curiosidad, la sutilidad sofística, el espíritu de cábala, el ansia de dominar, la rabia de perseguir, el ciego y sanguinario fanatismo y la credulidad bárbara, que causó más horrores que la ambición de los reyes, a pesar de los muchos que ésta ocasionó. ¿Jesús es el verbo? Y si es el verbo, ¿emanó de Dios con el tiempo o antes del tiempo? Si emanó de Dios, ¿es su coetáneo y su consustancial, o sólo una sustancia semejante? ¿Es distinto El o no lo es? ¿Fue creado o engendrado? ¿Puede engendrar también? ¿Tiene la paternidad o la virtud productiva sin tener la paternidad? ¿El Espíritu Santo fue creado, engendrado o producido? ¿Procede del Padre, del Hijo o procede de los dos? ¿Puede engendrar, puede producir? ¿Su hipóstasis es consustancial con la hipóstasis del Padre y del Hijo? ¿Cómo teniendo precisamente la misma naturaleza, la misma esencia que el Padre y el Hijo, no puede hacer las mismas cosas que esas dos personas que son lo mismo que El?"

Parece ser que ahora los pensadores las llaman ideas contraintuitivas a estas preguntas y respuestas aparentes. Las ideas contraintuitivas parecen evidentes, pero son falsas. Alejo Vidal-Cuadras pone un ejemplo: "Imaginemos que el globo terráqueo fuese una esfera perfecta y que lo rodeamos a lo largo del ecuador con una cuerda en contacto con el suelo. Esta cuerda tendría una longitud igual a la

del ecuador, es decir, unos 40.000 kilómetros. Supongamos que realizamos la misma operación con otra cuerda que tenga un metro más que la primera y que nos preguntamos antes de hacerlo cuánto se separará de la superficie terrestre esta segunda cuerda. La mayoría de las personas a las que se formule esta cuestión responderán que la separación será imperceptible porque un metro añadido a 40.000 kilómetros representa un incremento de longitud de dos cienmillonésimas partes, es decir, prácticamente cero, por lo que la diferencia de utilizar una cuerda u otra, concluirán, será invisible al ojo humano. Pues bien, si se lleva a cabo el cálculo, cuyos detalles les ahorro porque es elemental, resulta que la segunda cuerda se encontrará a una distancia del suelo de dieciséis centímetros, perfectamente apreciable a simple vista".

La Trinidad que combate Voltaire tiene sentido si se pretende decir que a Dios no se puede manejar con la razón, ni desde el hombre, pero se puede aceptar desde la fe o como dice la iglesia católica desde el misterio. Cierto es que muchas teologías no pasan de ser imaginación, establecidas desde interpretaciones simples de la Biblia hasta convertirlas en mitos que solo existen en la imaginación colectiva de la gente. Ocurre lo mismo con aspectos de la ciencia, de la economía (el dinero como sistema más perfecto de confianza), la revolución agraria (labradores modernizados con maquinaria de última tecnología, pero sin poder vender a buen precio sus productos) etc., ideas contraintuitivas o que no son verdad. El sentido crítico de Voltaire es agrio y apasionado, pero acierta al describir lo que ve el ojo de la razón, una realidad que a veces el creyente, el cristiano, oculta para defender su posición religiosa, como si Dios necesitara su tutela. Voltaire cita uno de tantos textos que uno puede leer en las historias apologéticas de la Iglesia cristiana y que revela el conflicto y las consecuencias de la elaboración doctrinal teológica:

"Estas cuestiones, superiores a la razón humana, debía decidirlas la Iglesia Infalible. - (Desconozco al autor-dice Voltaire-). Se prodigaron muchos raciocinios y sofismas; se enfurecían, se odiaban y se excomulgaban unos cristianos a otros por alguno de esos dogmas que son inaccesibles para el espíritu humano antes de la época de Arrio y de Atanasio. Los griegos y egipcios eran hábiles polemistas, pero Alejandro, obispo de Alejandría, se apresura a sentar como doctrina que, siendo Dios necesariamente individual, mónada, en toda la extensión de la

palabra, constituye una mónada triple. El sacerdote Arrio se escandaliza de la mónada que proclama Alejandro y explica el misterio de modo diferente; expone los mismos argumentos que el sacerdote Sabelio, quien había argumentado como Praxeas y Frigio. Alejandro reúne a continuación un Concilio poco numeroso de padres que participaban de su opinión y excomulgan a Arrio. Entonces, Eusebio, obispo de Nicomedia, abraza el partido de Arrio y se encarniza la lucha religiosa".

"Jesús recomendó que os amarais unos a otros, y le desobedecéis odiándoos y atizando la discordia en el imperio. Únicamente el orgullo nutre vuestra interminable disputa, y Jesús, vuestro señor, os mandó que fuerais humildes. Ninguno de vosotros puede saber si Jesús fue creado o engendrado y, ¿qué os importa su naturaleza, si a la vuestra le corresponde ser justos y razonables? ¿Qué tiene en común esa vana ciencia de palabras con la moral que debe dirigir vuestros actos? Recargáis la doctrina con misterios, cuando fuisteis nacidos para fortalecer la religión con la virtud. ¿Pretendéis acaso que la religión cristiana sea un hatajo de sofismas? ¿Para eso vino al mundo Jesucristo? Hora es ya que cesen vuestras discusiones, adorad a Dios humillaos ante El, dad limosnas a los pobres y poned paz en las familias en vez de escandalizar el imperio con vuestras discordias. Así habló Ozius a los espíritus tercos. Se reunió un Concilio en Nicea y provocó una guerra civil espiritual en el Imperio romano. Esa guerra trajo otras, y de siglo en siglo unos sectarios religiosos persiguieron a otros hasta nuestros días". Lógicamente este texto está impregnado de la visión e historia de su tiempo. Hoy a pocos les importa la teología y menos la mística religiosa. Nadie se peleará por saber el sexo de los ángeles, ni cuantos arcángeles caben en la punta de un alfiler.

En estos momentos en los que tantas personas están infectadas de coronavirus (covid-19), viendo las calles silenciosas, sin tráfico y con un estado de alarma que ha confinado a los seres humanos de toda la tierra, he sentido la necesidad de escribir y lo he aprovechado para expresar mi visión de Dios desde las dos vertientes: la mística y el drama del vivir humano. Dos materias, la mística y el sentido de la vida, que siempre me han resultado difíciles de sortear y dejadas para otro momento. Teresa de Ávila ya señala, en este verso citado arriba, que la vida diaria del hombre o mujer es privación de vivir, continuo morir. Dios ya no habla, ni oye sus clamores y por eso dice que" esta vida no la quiero" que muero

porque no muero. Es una forma más dulcificada que la de Job 3:13 quien deseaba no haber nacido, *"Pues ahora estaría yo muerto, y reposaría; dormiría, y entonces tendría descanso".*

Creo que parte de nuestra sociedad está infectada de un virus contrario al pensamiento teresiano. Es un pensamiento frívolo y superficial de las cosas y en especial de la muerte. Nadie habla de la muerte. Todos aspiran a vivir más de cien años, como si la muerte no llegara. Pero la vida es un virus que mata a todos y para siempre "y el remedio, según Unamuno[6], no es el de la copla que dice:

Cada vez que considero
que me tengo que morir,
tiendo la capa en el suelo
y no me harto de dormir.

Ante este terrible misterio de la inmortalidad, cara a cara con la razón, el hombre adopta distintas actitudes y busca por varios modos consolarse de haber nacido".

Una forma de consolación y de enamoramiento para alguna generación encontró descanso en la teología y la literatura místicas. Esta literatura en España ha alcanzado un volumen de tres mil obras incluyendo las obras de ascética. Sin embargo, considerando que algunos autores no deben considerarse místicos[7], aunque escriban poesía de elevada religiosidad, resulta ingente no solo el volumen de obras sino la infinidad de matices filosóficos y teológicos para poder

[6] Del sentimiento trágico de la vida. III El Hambre de Inmortalidad. Miguel de Unamuno

[7] Es el caso también de Pedro Malón de Chaide o fray Diego de Estella, tenidos entre los místicos, pero que usan las Escrituras y mantienen ese espíritu evangélico del s.XVI. Se dice en el Prólogo a "La conversión de la Magdalena" de Malón de Echaide : "Malón de Echaide ni es ni quiere ser un místico. El agustino no pretende, en ningún momento, presentar una experiencia personal e íntima del fenómeno místico, como es el caso de San Juan de la Cruz. Malón de Echaide, como buen predicador cristiano, no es más que un mensajero de las Sagradas Escrituras. Para J. Vinci La conversión de la Magdalena no es un libro fácil de clasificar: Desde luego, es un libro religioso, pero no del tipo que puede encerrarse en el estrecho molde de la literatura mística o ascética [...].

estudiarla. Incluido entre los autores místicos está Fray Luis de León que es un gran exégeta y poeta, pero no místico. Su oda "Vida retirada" hay quienes consideran que discurre en la senda del misticismo, pero el último verso solo expresa el ser coronado (la corona de justicia de 2 Tim 4:8) con los laureles de la victoria y no divinizado. Fray Luis de León es converso de judío y por tanto tiene un concepto de Dios bíblico y reverencial hacia su santidad y majestad, muy alejado de la antropología mística que ensalza al hombre y lo diviniza. Pero decimos que no solo el volumen de obras místicas llama la atención, sino que *El Tratado de la Oración* de Fray Luis de Granada, llegó a alcanzar la locura de cuatrocientas cincuenta ediciones. Por esta causa creo necesario indagar mejor desde otros puntos de vista que no sean solo los católicos y dar unas pinceladas solamente de algunos pensamientos de los místicos del siglo XIV, XV y XVII, con el paréntesis del siglo XVI donde la espiritualidad fue otra y que los más importantes analistas del s. XVI denominan como "evangélica". Consideraremos también la espiritualidad de los últimos siglos, donde la esfera de la intimidad del hombre se estudia desde los parámetros iluminativos de los sueños y las visiones. El protestantismo no deja de tener representantes en este campo místico o iluminativo, pero ha sido menos estudiado que el misticismo católico.

La complejidad de definir el misticismo hace que podamos incluir en la historia de esta espiritualidad todas las teologías o que podamos excluir de ella hasta los místicos más conocidos. Los estudiosos del tema han intentado explicar esta espiritualidad en el periodo de dos milenios de práctica, pero no existe una única definición de consenso terminológico[8]. C.S. Lewis llamaba "doctrinas repelentes" tanto al misticismo como otras enseñanzas cristianas que parecían desconcertantes o inverosímiles como las relacionadas con el sufrimiento, los milagros, el clero, pero también visiones, éxtasis estáticos, estigmas, etc. Dirá este autor que "nunca debemos apartar nuestros ojos de aquellos elementos en [nuestra religión] que parecen desconcertantes o repelentes; porque será

[8] An FAQ on Mysticism and the Christian Life. Justin Taylor

precisamente el enigma o el repelente lo que oculta lo que aún no sabemos y necesitamos saber"[9].

Los primeros contactos que tuve con el misticismo fueron a raíz del estudio histórico sobre la espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI y especialmente de los alumbrados de Toledo, Guadalajara, Pastrana, Escalona y Cifuentes. Junto a estos alumbrados aparecía toda una revolución de mujeres beatas revelanderas que practicaban una religiosidad alucinante, fantasmagórica, de coloquios con Dios y los santos[10]. Relata Ángela Selke[11] el caso de Sor María de Santo Domingo, apodada la Piedrahita, como una adelantada de las beatas revelanderas de épocas posteriores. Dice: "La de Piedrahita producía raptos con gran frecuencia y a todas las horas oportunas, durante los cuales se lanzaba a asombrosas explicaciones teológicas de los textos sagrados, aunque no sabía latín; adivinaba los pensamientos de algún espectador; tenía visiones del Señor en la eucaristía, de los ángeles, demonios y de ciertas personas en estado de gloria. Una aparición frecuente era fray Jerónimo de Ferrara, lo cual coincidía con la tendencia, muy marcada en el sector ultrarreformista, a hacer revivir el espíritu savonaroliano. También se abrían llagas en el costado de Sor María, y en sus trances solía yacer largo tiempo como muerta, con los brazos extendidos, en forma de cruz. Las profecías que pronunciaba -in raptu- siempre resultaban adaptadas de modo milagroso a los fines inmediatos que perseguía la facción a la que ella pertenecía".

Ante la vastedad de la literatura mística y los infinitos autores que han tratado este tema, solo pretendo fijarme en la forma de entender a Dios de los practicantes de estos movimientos religiosos. Reconozco que las teologías elaboradas son hijas de su tiempo y deberíamos explicar ese tiempo histórico en cada uno de los pensadores de la divinidad. Ya lo han hecho otros y solo pretendo

[9] CS Lewis y la doctrina de la deificación. Chris Jensen. De "El peso de la gloria"

[10] Tiempo de beatas y alumbrados. Manuel de León de la Vega. Editorial Andamio

[11] Algunos aspectos de la vida religiosa en España en el siglo XVI: Los alumbrados de Toledo. Ángela Selke de Sánchez.

escribir desde la reflexión propia, sin dejar de hacerme preguntas ante contradicciones y argumentaciones manidas que enaltecen más al hombre que a Dios. Es el caso de los místicos que parten del afán por la perfección para alcanzar la experiencia divina, ofrendando su vida a Dios, en diálogo íntimo y permanente, pero ¿eso es posible en el hombre? ¿No es vanagloria y merecimiento por nuestro servicio y por la sujeción a la voluntad del Padre como el hijo mayor de la parábola de Jesús?

En "*Dichos de luz y amor*" de san Juan de la Cruz dice: "un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo, por tanto, sólo Dios es digno de él". Parece interesante lo que dice. Sin embargo, en la reflexión actual, el mundo es un misterio que manifiesta la sabiduría de Dios. Los pensamientos del hombre son siempre alejados, sin comprender los propósitos, contrarios a Dios (Isaías 55:9; Salmos 92:5) y no somos dignos ni de pronunciar su nombre. Por esta causa deberíamos de cuestionarnos todo lo que creemos saber sobre el ser humano y sobre Dios, aunque parezca radical y provocador. Examinando especialmente nuestras ideas de semidioses, nuestro poder siempre frágil, nuestro sentir siempre audaz y apasionado o nuestro futuro angustiado por el covid-19, no dejan de ser ideas contraintuitivas y en especial la mística. Si no acertamos a ver la complejidad y hermosura de una flor o el misterio de una simple célula, cuyos enigmas e información nos deberían llevar a un éxtasis eterno mayor que el éxtasis místico, ¿cómo podemos divinizar al hombre? ¿Cómo reconocer los designios de Dios como lo hacían las beatas revelanderas? Quizás reconociendo el misterio que nos rodea podamos entender el sentido de la vida y servir a nuestra generación: "Hechos 13:36 *Porque a la verdad David, habiendo servido a su propia generación según la voluntad de Dios, durmió, y fue reunido con sus padres, y vio corrupción."*

Aunque solo suponga una manera de ver y no un tratado de teología, iremos analizando conceptos y algo de la historia de la espiritualidad mística y ese aprisionar a Dios dentro del alma, frente a la espiritualidad de la fe que tan claramente expone Vital de Andrés en este texto:

"En toda religión se asume que Dios existe. Pero en ninguna religión actual Dios se muestra directamente. Dios siempre habla indirectamente y a través de

escrituras o gente que dice que ve y escucha a Dios, pero que nadie puede comprobarlo. Lo cual hace pensar que Dios en las religiones es una idea que sólo se puede sustentar institucionalmente a través de iglesias, asambleas, comunidades, colectividades clericalizadas, etc. Son ellas las que deciden el canon de las escrituras, las creencias, los catecismos, las teologías. Luego está la manera en que cada creyente vive esa fe en ese Dios y cómo se acerca o se aleja de los cánones de su iglesia o colectividad. Sea como sea la idea de Dios sigue siendo potente en la vida de millones de personas. Lo cual indica que Dios como idea reguladora de la existencia (Kant), y aunque no esté probada ni sustentada por la experiencia de forma objetiva y directa para todo el mundo, es una idea potente que sacia o compensa o da fuerte sentido a la vida para muchos. Unos se alejan de Dios y de la religión, pero otros vuelven y lo hacen sabiendo que la fe va más allá de la razón o las pruebas objetivas y que la "irracionalidad" de Dios se necesita tanto como la racionalidad diaria".

3. PRÓLOGO:

3.1. Una eternidad para ver el rostro de Dios

- ***¿Podemos dar un dictamen sobre Dios?***

Cuando uno encuentra libros como "Dictamen sobre Dios" del prolífico pensador Juan Antonio Marina nos sorprende que pueda dar un "dictamen" personal sobre Dios. Buscamos enseguida al final de su obra "Dictamen…" para saber que concepto tiene de Dios, que formas e ideas tiene de su existencia, cómo se imagina su relación con el ser humano, etc. y nos sorprende que solo hable de lo negativo y positivo de las religiones. Toda una decepción para el que busca salirse de las teologías trilladas por largos siglos y encontrar algo fresco desde la altura de un analista avezado en comunicar. "En este momento, -dice Marina- las religiones se ven más como un peligro que como una salvación, más como una superstición que como un saber" El esquema es:

1. ¿Podemos saber algo seguro sobre la existencia de Dios?
2. Si no existiera ese objeto cultural en nuestro entorno, ¿lo inventaríamos ahora? ¿Inventaríamos la palabra «Dios» si no la tuviéramos? ¿Por qué?
3. ¿Es inteligente a estas alturas ser religioso?

Para un filósofo y erudito como Marina nos resulta extraña su visión de Dios solo enfocada en lo exterior de la religión, las costumbres religiosas o si una santa era una diosa antigua, etc. Toda una vana erudición para no decir nada sobre Dios. Dice Marina:

"Lo primero que sentimos al introducirnos en esta selva religiosa es que entramos en un mundo donde las cosas no son lo que parecen. Todas se han vuelto significativas, simbólicas. La percepción, que siempre va más allá de lo dado y completa con la memoria lo que recibe, ahora da saltos de siete leguas.

Convierte la realidad en símbolo de otra realidad, lejana y fuerte. La etimología de la palabra «símbolo» nos da una clave de este modo sorprendente de entender las cosas. El símbolo era una contraseña, una moneda partida que servía para que el poseedor de una mitad reconociera al desconocido poseedor de la mitad restante. La inteligencia, al convertir la realidad en símbolo, afirma un postulado chocante. Lo que vemos es sólo la mitad de lo que hay. Lo visible es la llave de lo invisible, que a su vez revelará el verdadero significado de las apariencias. Con tan asombroso postulado inicia una tarea infinita. Tiene que acercarse a cada cosa y escudriñarla como si guardara una revelación. Tomás de Celano nos dice que el mínimo y dulce Francisco de Asís hablaba con las flores como si conociera su secreto. El mundo parece entrar en una decidida esquizofrenia, en un *esquizós,* en una separación".

Otra de las preguntas que se hace Marina es sobre la salvación. Evidentemente Marina cree que la salvación, o dicho de otra manera, dar sentido a la vida humana, solo puede entenderse como "musa negra de la invención humana" o como el Dios refugio de las religiones. Desaparece el concepto de religación o de fe y solo la vida humana tiene sentido mientras se vive. La muerte, la eternidad, la otra vida ponen en evidencia el vacío interior, la enfermedad del desamor en el alma, lo inconsciente de nuestra identidad: al ser viviente, Génesis 2:7. Dice Marina: "Salvar. ¿De qué? ¡De tantas cosas! Del terror, de la impotencia, de los poderes oscuros, del caos, del sinsentido. Me gustaría hacer la historia de los miedos de la humanidad, para descubrir en ellos una de las musas negras de la invención humana: la muerte y el desorden son las sempiternas amenazas. Dios aparece en muchas religiones como refugio. El salmo 91 lo expresa con patética elocuencia: "Di al Señor: "Refugio mío, alcázar mío, Dios mío, confío en ti." Que él te librará de la red del cazador, de la peste funesta; te cubrirá con sus plumas, te refugiarás bajo sus alas".

Es evidente que Marina está interpretando el sentido de la vida y el Dios refugio de las religiones, pero no penetra en un Dios que está por encima del sentido de la vida y de la muerte, de la teología y filosofía, de la justicia e injusticia, del Dios amoroso o airado, etc. La idea de Dios no puede estar determinada por lo racional o irracional de la práctica religiosa, porque el sentimiento numinoso,

de la divinidad, está más allá de lo humano racional o irracional. Rudolf Otto nos habla de "Lo Santo" sin ningún sentido ético en la palabra, sin indicar perfecciones en su sentido semántico. Intenta explicar que el ser humano es capaz de sentir lo numinoso en el fondo de su alma, sentir las impresiones que se producen en la conciencia e intuir el infinito continente de lo sagrado, pero nunca podrá aprehender o conocer el misterio de Dios. Es cierto dirá Miguel Ahumada[12] "en *Lo Santo*, el filósofo se detiene en las emociones que lo numinoso causa en el hombre, tales como el asombro, el estupor o el sentimiento de criatura ante lo sagrado. Todos estos fenómenos nacen de un algo que "misteriosamente" está fuera de sí; es un sentimiento que da presencia a lo numinoso, pues trae a la conciencia la emoción religiosa, antes de explicarla con todas sus características. En el análisis fenomenológico de Otto, se explica la emoción por medio del fenómeno, pero se plantea, a modo de restricción, la noción que si no hay sentimiento hacia lo sagrado no se puede explicar lo que se tiene enfrente". Estas concepciones y nociones aplicadas a lo sagrado son las que nos obligarán durante la elaboración de esta obra a ir analizando y revisando estos términos, aunque inicie este viaje desde la desconfianza antropológica personal.

Cuando se intenta hacer una crítica a la Biblia o a Dios y se describen cualidades divinas como un Dios sanguinario, misógino o esclavista se están describiendo cualidades humanas y religiosas. Lo religioso y lo revelacional de las Escrituras solo es útil para enseñar, redargüir, corregir e instruir en justicia (2 Timoteo 3:16) porque Dios no puede enseñarnos su naturaleza, sus designios. No los entenderíamos. Tendríamos que descalzarnos y descubrir nuestro rostro como Moisés ante el fulgor de la zarza que no se consumía. Son palabras de Dios para un tiempo del hombre en la tierra y que contienen propósitos eternos de beatitud y salvación. La Biblia no puede hablar de materia oscura, de física cuántica, de partículas porque ni aún hoy es fácil la comprensión, aunque las imaginemos como pequeñas esferas, cuando en realidad no se sabe lo que son y

[12] Comentarios sobre la obra Lo Santo, de Rudolf Otto. Dr. Miguel Ahumada

la materia real es muy distinta a lo que vemos. Dios puede hablarnos sin letras y sin palabras, revelando en nosotros otras realidades más allá de la razón. Sin embargo, los críticos bíblicos suelen recurrir a los 1100 versículos bíblicos que hablan de matar, 500 versículos que hablan de exterminios masivos, 35 de lapidaciones, 90 de violencia contra la mujer y 140 sobre la esclavitud para indicarnos que el Dios nuestro no es amor. Pero el Dios Soberano, lo numinoso, es otra cosa. YHWH no es entendible desde el ser humano, como la silla hecha por un ebanista no sabe si es para que se sienten en ella o para adorno. El ebanista (humano también, materia) no tiene que dar explicaciones de su creación y de su mundo porque es absurdo poder ser entendido por la silla recién elaborada.

Parece muy perspicaz esta "crítica bíblica" cuando la lectura de las Escrituras presenta mandatos y acciones para establecer el control e identidad a un pueblo recientemente libre del poder egipcio a través de Moisés. Muchas de las acciones de matanzas, lapidaciones, purificaciones, alimentación, muertes sin piedad, etc., son inexplicables desde la visión cuidadosa y amorosa de un Dios misericordioso y perdonador. Es evidente que el ser humano tiene piedad en algunos momentos a pesar de tener una naturaleza inclinada al mal, desestructurada, y "corrupta totalmente" que dirá Calvino. Parecería que el hombre es más misericordioso que Dios mismo, que nos creó. Sin embargo, ¿será Dios quien dejará morir de hambre millones de seres humanos y destruir la naturaleza sin piedad? Está claro que algo no encaja y nos faltan explicaciones últimas y eternas. A la dimensión del bien y el mal humanos le falta otras dimensiones de visión del pecado, de la caída del Paraíso en el que fue creado, del propósito eterno con nuevos cielos y nueva tierra "17 *Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra; y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento.18 Mas os gozaréis y os alegraréis para siempre en las cosas que yo he creado; porque he aquí que yo traigo a Jerusalén alegría, y a su pueblo gozo.* Isaías 65:17; 66:2". Siempre la idea humana de Dios tendrá déficit de intuición, de símbolos que expliquen lo numinoso, lo Santo y Soberano y no nos quedemos con los modelos de perfección moral humanos.

"El Idiota" novela de Feodor Dostoievski, cumbre de la narrativa universal, gira en torno a la idea modelo de perfección moral. Sin embargo, el ser perfecto

no tiene que ser algo bueno en todos los planos de la bondad. El Evangelio centra esta perfección en la figura de un niño que no distingue lo bueno de lo malo, es inocente en cuanto a maldad, solo confía. "*—Os aseguro que, a menos que cambiéis y os volváis como niños, no entraréis en el reino de los cielos*". Mateo 18:3. También Dostoievski habla de la Naturaleza, viendo en las cosas creadas en ella el sentido de felicidad: "Todos, hasta las moscas, participaban en el banquete de la vida, en el concierto de todas las cosas. Sí: hasta la menor brizna de hierba vivía y era feliz.". Describe al príncipe Michkin como un desdichado idiota. ¿Cuál era la causa? "Todo ser tenía su camino, lo conocía, lo emprendía y lo concluía cantando con júbilo, mas sólo él no sabía nada, no comprendía nada, ni a los hombres, ni su lenguaje. Era extraño a todo, era el desecho de la naturaleza". Mucha de la mística, especialmente la protestante, buscó la perfección moral en el pietismo y en la espiritualidad puritana. Esta espiritualidad se expresa en un lenguaje religioso moralizante que relata los designios de Dios no solo en nuestra vida sino en la de los demás como si adivináramos los pensamientos divinos e intenciones soberanas.

Para Dostoievski una vida virtuosa y feliz, disfrutar de la beatitud en esta vida no resulta posible en un mundo desestructurado. Cristo sería un "idiota" en un mundo como el nuestro, llevado a la cruz por su bondad y misericordia. El mundo que describe un enfermo de idiotez en vías de recobrar la salud, el príncipe Michkin en su viaje a San Petersburgo, es extraño. Son personajes reales pero enfermos y en la esfera de la intimidad infelices. Un joven enfermo de celos, un general enfermo de pereza, a su mujer enferma de prejuicios, a una de sus hijas enferma de arrogancia, a una mujer cautivadora, aunque enferma de orgullo, un adolescente presuntuoso que exhibe su tuberculosis para hacerse perdonar sus impertinencias, un enfermo de usura que merodea en torno a todos estos personajes a la espera la oportunidad propicia para la extorsión. En la última parte de la novela estos personajes llevarán a Michkin a un auténtico descenso a los infiernos o, por lo menos, a las profundidades de la miseria y la bajeza humanas. Todos ellos actúan a sabiendas de que esta vida es lo único de lo que disponen porque el horizonte que aguarda es la muerte. La vida solo es un lapso absurdo antes de morir, no hay segundas oportunidades para ser feliz, porque esta vida lo es todo. La finitud es una condición lamentable porque está unida a la

temporalidad y al error, pecado: no hay perspectiva que pueda ser, por lo tanto, perfectamente equilibrada y justa. "No hay justo ni aún uno" Romanos 3:10-18 ¿Será la mística esa actividad espiritual que busca un remedio para este mal de la muerte?

- ***Los sentidos infinitos de la palabra.***

El libro "*Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos*?" de George Steiner da gran importancia a la intuición reinando sobre el pensamiento. Se percata este autor que nada hay definitivo en el campo de las humanidades, nada cerrado que pueda constituir una doctrina en el vasto campo de la posibilidad estética. Desde temprana edad se había dado cuenta de lo inmenso innumerable e inagotable. "Cada hoja de cada árbol -dirá Steiner- difería de otra hoja (me sentí abrumado al comprobar esta elemental y milagrosa verdad). Cada tallo de hierba, cada pedrusco de la orilla del lago era, eternamente, "sólo así". Ninguna medida, sean como fueren los mecanismos con los que se estableciera, aunque fuera muy bien calibrada, era la misma. Se desviaría por un pequeño trillón de pulgadas, por un nanosegundo, por el hálito de un pelo —en sí mismo una hormigueante inmensidad— con respecto a una medida precedente. Me senté en mi cama tratando de contener el aliento, sabiendo que el respiro siguiente señalaría un nuevo comienzo, que el pasado ya era irrecuperable en su secuencia diferencial. ¿Adiviné en ese momento que no podía haber un facsímil perfecto de nada, que la misma palabra dicha dos veces, incluso en repeticiones rápidas, no era ni podía ser la misma? (Mucho tiempo después me enteraría de que esa irrepetibilidad preocupó tanto a Heráclito como a Kierkegaard)".

Steiner analiza la forma de hablar y se pregunta si hay "algo" en lo que decimos, en las múltiples palabras que usamos cada día. Cuando indicamos que "sale el sol" o "el sol se pone" es como si el sistema de Ptolomeo no hubiese sido sustituido por el de Copérnico. Cuando nos referimos a "Dios" bien sea desde la ciencia o desde la racionalidad humana no deja de ser un postulado irreflexivo porque a Dios nadie lo ha visto jamás y no hay creencia plausible que garantice Su presencia. Dice Steiner: "Allí donde Dios se aferra a nuestra cultura, a nuestras rutinas del discurso, es un fantasma de la gramática, un fósil fijado en la infancia del habla racional. Hasta aquí Nietzsche (y muchos tras él). Este ensayo

argumenta lo contrario -concluye Steiner-". Efectivamente Steiner quiere demostrar que no solo el arte, la literatura o la música tienen capacidad humana "para comunicar significado y sentimiento" sino que también la palabra, el habla humana, tiene capacidad de significado garantizado por la presencia de Dios, que infiere la posibilidad necesaria de esta "presencia real". "Acerca del misterio de la creación artística y su relación con la presencia de Dios ¿hasta qué punto depende el misterio de la creación artística de la trascendencia religiosa? ¿Es factible un arte inmanente, un arte sin Dios? ¿Son posibles las creaciones humanas sin una creación divina previa, que las funde o sustente?"[13] Sánchez Costa explica a Steiner desde la mentalidad judía de amor al texto, palabra, logos:

"El Dios creador judío crea con su palabra: con un acto de habla. Dios crea el mundo diciéndole ("Haya luz", "Fiat lux"). La palabra divina, recogida en la Biblia hebrea, será hasta tal punto venerada por Israel (la Torá se guardaba en el Arca de la Alianza), que se le llamará "el Pueblo del Libro". Steiner destaca el escándalo de que "el primerísimo y más sagrado de los mandamientos halájicos (cuerpo de leyes judías) no es 'honrarás al Señor tu Dios' ni 'amarás a tu prójimo', sino "estudiarás cada día la Torá' [...]. Mientras un judío lo haga, ni él ni su comunidad desaparecerán de la Tierra. [...] Nuestra verdadera patria ha sido siempre, es y será siempre un texto" (Steiner, 2011: 69). Esa lectura constante de las Escrituras hebreas, así como los incesantes comentarios sobre ella –recogidos en el Talmud– mantienen la presencia viva de Dios (a pesar de que el Templo ha sido destruido) a través del diálogo ininterrumpido con su palabra. El íncipit bíblico ("En el principio creó Dios el cielo y la tierra") será parafraseado por san Juan en el prólogo de su Evangelio: "En el principio existía el Logos, | y el Logos estaba junto a Dios, | y el Logos era Dios" (Jn 1:1). Traducido como "verbo" o "palabra", logos significa también "razón" o "sentido". Sin embargo, si el "Logos era Dios" el acto creador de cielo y tierra que nos presenta la Biblia no se refiere a una persona, hipóstasis, que razona, siente, verbaliza y habla, sino que Yahvé es

[13] Las creaciones textuales y la presencia de Dios en George Steiner. Sánchez Costa, Enrique

Palabra=Sabiduría. Para el judaísmo o rabinismo Logos es Yahvé. Los rabinos, por escrúpulos, no se atreven a atribuir a Yahvé acciones como aparecen en las Escrituras. Frecuentemente aparenta ser o es solo una paráfrasis abstracta donde Yahvé es la Palabra, la Gloria, la Morada, etc. que nada tiene que ver con el Logos del filósofo Filón que lo convierte en intermediario entre Dios y el hombre infinitamente distante uno del otro y disímiles que necesitan una relación. En ocasiones Filón también describe al Logos como el revelador de Dios, simbolizado en la Escritura por el ángel de Yahvé, así mismo como el poder que sostiene el mundo, el lazo que asegura su cohesión, la ley que determina su desarrollo. Así, para la tradición judeocristiana, el mundo no es fruto del azar ni es una realidad caótica, sino que es la creación de una voluntad, que ha constituido el mundo a través del Logos. Este fundamento lógico (o logocéntrico) hace precisamente que el universo no sea kháos, sino kósmos, esto es, un orden y una realidad inteligible.

- ***Mística: Escuchar el susurro de Dios.***

Es frecuente en el mundo religioso encontrarse con estas frases: "Dios me ha dicho, me ha indicado". "He tenido una visión, una revelación". "He conocido su voluntad". Sin embargo, no es fácil saber cómo, cuándo y de qué manera ha hablado Dios, ni tampoco puedes explicar cuando, como y de qué manera ha sido la visión y menos aún saber su voluntad o propósito eterno. La teoría mística nos dice que estas visiones intelectuales se presentan sin imágenes, despojadas de todo elemento sensible, en lo íntimo del alma, y nos hacen comprender intuitivamente la hondura del misterio. Sería por tanto la acción de Dios obrando en el alma y no el ejercicio de mecanismos sobrenaturales, el que produce en la interioridad las visiones, las locuciones y audiciones. La mística y espiritualidad universal describen estos sentidos como los órganos interiores, porque pertenecen a una realidad esencial, profunda, íntima, no obstante, tienen la capacidad de percibir lo elevado, lo extraño y numinoso. Palpan, escuchan, huelen, saborean y visionan un mundo oculto a la conciencia ordinaria. Son sentidos que perciben un mundo oculto a la razón. Como dice María Pilar Rivera

Guiral:[14] "Es un cuerpo místico que ha transmutado su ser interior y se ha "convertido todo en mirada". Un cuerpo purificado que "no cesa por un instante de contemplar" con los infinitos poros de una piel interna abiertos a la luz".[15]

La Biblia nos muestra muchos textos donde la presencia de Dios se hace cercana, pero es algo ordinario en el cuidado de Dios hacia el ser humano. SALMO 145:18 El Señor está cerca de quienes lo invocan, de quienes lo invocan en verdad. HECHOS 17:27 En verdad, él [Dios] no está lejos de ninguno de nosotros. SALMO 139:9 – 10 Si me elevara sobre las alas del alba, o me estableciera en los extremos del mar, aun allí tu mano me guiaría, ¡me sostendría tu mano derecha! HEBREOS 13:5 Nunca te dejaré; jamás te abandonaré. SALMO 23:4 Aun si voy por valles tenebrosos, no temo peligro alguno porque tú estás a mi lado; tu vara de pastor me reconforta. ISAÍAS 43:2 – 3 Cuando cruces las aguas, yo estaré contigo; cuando cruces los ríos, no te cubrirán sus aguas; cuando camines por el fuego, no te quemarás ni te abrasarán las llamas. DEUTERONOMIO 31:6 Esforzaos y cobrad ánimo; no temáis, ni tengáis miedo de ellos, porque Jehová tu Dios es el que va contigo; no te dejará, ni te desamparará. ÉXODO 33:14 «Yo mismo iré contigo y te daré descanso», respondió el Señor".

Sin embargo, hay una iconografía bíblica que profundiza en los ojos para enfatizar la profusión de luz espiritual, la presencia divina y numinosa. Lo describe así María Pilar Rivera: "Los cuatro animales vivientes que describe San Juan en su visión del Apocalipsis están plagados de ojos, delante y detrás. Estos animales (león, toro, rostro de hombre y águila) que están tan próximos a lo divino no descansan nunca y tienen seis alas llenas de ojos por fuera y por dentro. (Ap. 4, 6-7). También los querubines y los serafines, que describen los profetas Ezequiel e Isaías, se presentan con sus alas sembradas de ojos. Esta profusión de ojos

[14] El Sentido Numinoso de la Luz. Aproximaciones entre Creación y Experiencia Visionaria. María Pilar Rivera Guiral

[15] Evidentemente no deja de ser toda una frase de María del Mar Rivera con un gran mensaje poético que se refiere al Cuerpo de Perfección del sufismo.

enfatiza el sentimiento de la presencia numinosa y misteriosa, de aquello inefable que sólo puede ser representado a través de lo simbólico y metafórico, con una sobreabundancia ocular". Es muy posible que cuando hablamos de lo Sagrado o del Misterio de la vida, pocas personas entiendan el sentido de lo sublime, fascinante y excelso de un Dios Creador y Soberano[16]. El aprendizaje de lo Sagrado, lo numinoso, nos obliga a despojarnos de los mitos, los rituales y tradiciones comunitarias, de la religiosidad mística aprendida del mundo de la vida de las personas que se visten de un aura sacra. Es pues necesario que lo Sagrado, lo numinoso como un misterio que es a la vez terrorífico y fascinante -que define Rudolf Otto-, sea una sacralidad no construida, no inventada, gratuita o mística. A veces las narraciones bíblicas son una constante llamada a entrar e interpretar el Misterio, pero entiendo que la teología producida en todas las religiones y denominaciones excede el texto y la experiencia humana. R. Otto escribe: "La sensación puede llegar repentinamente como una suave marea que permea la mente con un ánimo tranquilo o de profunda adoración. Puede pasar hacia una actitud más estable y duradera del alma, continuando como un estremecimiento vibrante y resonante, hasta que finalmente se desvanece y el alma retoma su modo de experiencia cotidiana no-religiosa o profana... Tiene sus antecedentes y manifestaciones tempranas crudas y bárbaras, y luego puede de nuevo desarrollarse en algo bellísimo y puro y glorioso. Puede convertirse en la humildad silenciosa, temblorosa y muda de la criatura en presencia de ¿qué o quién? En la presencia de aquello que es un misterio inexpresable que está en lo alto más allá de las criaturas".

Uno de los problemas de la mística religiosa es unir la distancia, la desemejanza que existe entre Dios y el hombre en el "amor sublime" a sabiendas de que Dios es otra cosa además de amor sublime. "Amor sublime" no deja de ser un sentimiento humano elevado a lo sumo. Podemos objetar con el famoso texto

[16] El aprendizaje Sagrado: Mitos, ritos y mística en la literatura occidental. Martínez Sánchez, Joaquín José

de 1ª Juan 4:8 “El que no ama, no ha conocido a Dios; porque Dios es amor” pero hay otros miles de textos en la Biblia, en nuestro sentido común y en nuestro espíritu que Dios es sublime, sagrado, misterio. Dice el filólogo judío Erich Auerbach[17] que el Dios primitivo del desierto “carecía de forma y residencia fijas, y era solitario; su falta de forma, de sede, y su soledad no sólo se han reafirmado en la lucha con los dioses del próximo Oriente que, relativamente, son mucho más intuíbles. La idea de Dios que se formaban los judíos no era tanto causa como síntoma de su modo de concebir y exponer. Lo vemos con más claridad todavía si nos fijamos en el otro interlocutor, en Abraham. ¿Dónde se encuentra? No lo sabemos. Él dice: "Heme aquí"; pero la expresión hebrea significa algo así corno "Veme" o, como traduce Gunkel: "Oigo" y, en cualquier caso, no pretende señalar el lugar real en que se encuentra Abraham, sino más bien un lugar moral en relación con Dios, que lo ha llamado: "Estoy a tus órdenes". Pero no se nos dice dónde se halla realmente, si en Beer-Seba o en otro lugar, si en su casa o al descampado; al narrador no le interesa y el lector se queda sin saberlo, y también la ocupación a que se dedicaba al ser llamado por Dios permanece a oscuras”.

Posiblemente la mística sea una forma desmedida de entender y explicar a Dios desde el espíritu o la intuición de la persona, descalificando a la vez el saber teórico y especulativo, lo lógico y racional. Sin embargo, Pascal encuentra respuesta en la intuición del ser humano, en las “razones del corazón” que nos permiten conocer una verdad directamente, no demostrándola, sino sintiéndola experiencialmente. Lo numinoso, por supuesto, tiene una connotación religiosa, pero va más allá del poder institucional, el control mental ejercido por los credos y de las tradiciones religiosas. Es una energía que nos rebasa y nos atraviesa llevándonos al asombro, a la trascendencia de viejas estructuras de espiritualidad aprendidas, pero no asimiladas ni comprendidas. Lo numinoso, la visión de lo divino debe mostrarnos a Dios como una radical forma que no se puede definir o identificar, pero donde el ser humano encuentra el sentido del morir y del vivir. La

[17] Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental. Erich Auerbach

ciencia no puede captar estas experiencias que se tienen en la conciencia y son las que realmente animan y sacuden al ser humano hasta experiencias místicas que son – según algunos autores y místicos- la suprema sabiduría de la conciencia.

- ***Pietismo y puritanismo protestante***

Lo anteriormente descrito sobre lo numinoso, la idea de lo sagrado, el misterio de Dios fascinante y terrible forma parte de la mística protestante que nosotros hemos comenzado a tratar desde el pietismo y puritanismo o como lo llama Max Weber[18] "protestantismo ascético". En aquella época los creyentes reflexionaban a cerca de los dogmas, pero sus conclusiones tenían la apariencia un tanto abstracta para el ejercicio de la piedad. Por ejemplo, la "predestinación" calvinista que aparecía como el dogma principal llegaría a ocupar un segundo plano tras insuperables diferencias dogmáticas que dividieron la Iglesia anglicana. Una "predestinación" que describe así Weber: "Si un hombre considerara inmerecida la condena y se quejase de su condición, procedería como si un animal se lamentase de no haber nacido hombre. Un abismo inescrutable separa a todas las criaturas de Dios y ante El, todas las criaturas merecemos la muerte eterna, sólo que sea a la inversa por su propia voluntad, movido por el único propósito de glorificar a su propia majestad. Únicamente nos es dado saber que una parte de la humanidad se salvará, en tanto que la otra se condenará. Conjeturar acerca de que, así como el merecimiento o la culpabilidad de los hombres contribuyen en este destino, representaría lo mismo que conceptuar la posibilidad de que los decretos eternos e ilimitadamente libres de Dios fueran susceptibles de pasar por cualquier modificación obra del hombre, y eso es inconcebible."

Está claro que el pietismo calvinista generaba un ser humano extrañado, a seguir en soledad la senda hacia un destino ignorado y dispuesto desde la eternidad. Nadie podía ayudarle porque ni los ministros ni los sacramentos, ni la Iglesia, ni Dios mismo podría anular los decretos de la elección pues Cristo había

[18] La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Max Weber

muerto por los elegidos. Tan absoluto abandono como para que el puritanismo rechazase cualquier vestigio de rito religioso en la sepultura de los suyos para no dar apariencia de superstición ni de sacramentalidad salvadora. Para el que Dios había negado su gracia no existía sacramento u otra especie de medio mágico que pudiera otorgar la salvación. Sin embargo, resulta curioso el poder de la iglesia o de lo religioso ante el impotente e ignorado "elegido" que debía someterse a su disciplina y permanecer en ella, no para salvarse (imposible si no eras elegido) sino porque, para gloria de Dios, también ellos debían ser obligados a la observancia de Sus mandamientos. Dice Weber que "con ello culmina aquí aquél gran proceso de la eliminación de lo mágico en el mundo que comenzó con la antigua profecía judía y que, en conjunción con el pensamiento científico helénico, desechó todos los medios de búsqueda de salvación por considerarlos supersticiones y blasfemias". El auténtico puritano no solo impedía toda confianza en los efectos salvadores de cualquier mediación espiritual, sino que consideraba imposible que Dios concediera la Gracia a quien Dios había decidido quitarla. El bautismo, por ejemplo, era un precepto positivo, pero no era necesario para la salvación. De esta manera fue posible imponer el que no se bautizase a los hijos de los réprobos manifiestos v.g. los borrachos. "El sínodo de Edam (1586), art. 32, 1, recomendaba bautizar al adulto que lo deseara, pero que no estuviera lo suficientemente "maduro" como para recibir la comunión, sólo en el caso de que su conducta fuese irreprochable". Uno de los factores constitutivos del puritanismo fue esta relación tan negativa con la "cultura de los sentidos"[19]. Sin embargo, no podríamos decir que fue una reacción al calvinismo o luteranismo sino un complemento no tanto de la doctrina (elemento distintivo de la Reforma Magisterial e iglesia teológica), sino como de la praxis cristiana marcada por una ascética demostrativa de la fe.

Dice Edward Dowden "que para descubrir la idea dominante del puritanismo debemos mirar más allá del dogma. El puritanismo mantuvo, en la

[19] Puritan and Anglican. Edward Dowden

medida de lo posible, que la relación entre el espíritu invisible del hombre y el Dios invisible era inmediata en lugar de mediador. Dios había hablado al hombre directamente en las palabras de la revelación. El interior, drama de la vida espiritual, se volvió más trágico, serio, sus líricos gritos de esperanza y miedo, de angustia y la alegría, se hicieron más conmovedores. Dios y el alma eran los actores principales del drama, pero para la imaginación puritana, un mundo de magia yacía alrededor del ser humano. Resonaban en el corazón voces sobrenaturales, el alma de ángeles benditos, demonios del abismo, intervenciones de la Providencia, palabras milagrosas de la Escritura. En el hábito introspectivo que escudriñaba el alma vislumbrando pérdidas o ganancias hubo graves peligros que podrían convertirse en una fascinación enfermiza; pero también podría ser una gran disciplina; podría descubrir un mundo de maravillosos fenómenos ocultos a los acostumbrados solo por mirar hacia afuera en el mundo de acción. Sin embargo, - señala Dowden- las ideas y las emociones religiosas puritanas no influyeron en el arte, pero sí en el carácter, en conducta y vida. Existió un abismo entre los sentidos y el espíritu, entre la acción pública y privada, sobre la base de que “vosotros sois templos del Espíritu Santo” y que el Espíritu debe encarnarse. Por esta causa el ideal del puritanismo inglés y americano era una vida ordenada, un hogar ordenado, una mancomunidad ordenada, para levantar a los caídos y humillar a los orgullosos.

También contribuyeron a la fundación de los Estados Unidos los cuáqueros que en 1681 se asentaron en Pennsylvania impulsados por George Fox. Los cuáqueros llevaron al extremo los principios puritanos. El principio democrático se aplicaba en sus estructuras e, igual que los puritanos, prescindían de jerarquía eclesiástica, sacerdocio, iglesia o Escritura como veremos más adelante. En su Constitución destacaban principios de respeto y exaltación del ser humano, encaminado todo a alcanzar la felicidad en este mundo. Todas las virtudes de “la libertad, de la igualdad y de la fraternidad”, virtudes todas ellas individuales y de solidaridad aparecieron en la tierra prometida de América de los primeros colonizadores. La filosofía de los cuáqueros se ha denominado “pragmatismo” porque la aventura de la colonización exigía “no sólo iniciativa, coraje y perseverancia, virtudes todas ellas individuales, sino también solidaridad”. Dice

Alexis de Tocqueville[20]: "En cuanto los trabajos de la inteligencia llegaron a ser fuentes de fuerza y de riqueza, se consideró cada desarrollo de la ciencia, cada conocimiento y cada idea nuevos, como un germen de poder puesto al alcance del pueblo. La poesía, la elocuencia, la memoria, los destellos de ingenio, las luces de la imaginación, la profundidad del pensamiento, todos esos dones que el Cielo concede al azar, beneficiaron a la democracia y, aun cuando se encontraran en poder de sus adversarios, sirvieron a la causa poniendo de relieve la grandeza natural del hombre. Sus conquistas se agrandaron con las de la civilización y las de las luces, y la literatura fue un arsenal abierto a todos, a donde los débiles y los pobres acudían cada día en busca de armas".

Nos han sorprendido los ensayos de Kant "*Sueños de un visionario*" y "*Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*" que consideraremos en capítulo aparte. En los análisis que hace Kant en "Critica del juicio" lo "sublime religioso" es considerado como sentimiento de miedo ante la magnificencia infinita de Dios. Una vez superado el miedo, el terror, para Otto, cuando se logra esta humildad religiosa, representa y significa la sublimidad, la presencia numinosa que para Kant es sentimiento puramente racional donde para sentir lo sublime, aun cuando proceda de Dios, también es de procedencia racional.

3.2. La espiritualidad nacida en el silencio.

- ***El lenguaje del silencio***

Antes de llegar al reino de las creencias, anterior al pensamiento, anterior a las palabras, el silencio antecede a nuestras ideas y conocimiento de Dios. Para el antropólogo y teólogo jesuita Javier Melloni, dice que "Las creencias dan cierto conocimiento de lo trascendente, pero también lo reducen a determinadas

[20] La democracia en América. Alexis de Tocqueville

categorías. La espaciosidad del silencio va más allá del campo acotado por nuestras imágenes y conceptos sobre Dios. El modo de proceder de la mente actúa por causa-efecto, elaborando premisas y lenguaje. Las palabras organizan secuencias de significado y con ello tratan de capturar la realidad. Acallarse implica alcanzar un conocimiento anterior a la categorización del lenguaje"[21]. La Biblia -dice Melloni- se comunica por medio de la Palabra y Cristo, el Verbo y el Logos, es la misma Palabra de Dios. ¿De qué silencio se trata entonces? El poeta y novelista Rilke, había escrito en sus años de juventud: "Aunque no lo queramos, Dios madura". El madurar que se produce a pesar nuestro no es el de Dios, sino el propio y el de las imágenes que tenemos o nos hacemos sobre Él. Tanto ese tener como ese hacer resultan insuficientes. Por ello han de madurar, tal como también vamos madurando nosotros". La misma ciencia madura en su comprensión de la realidad y tiene que aceptar su radical ignorancia. Por ello hacemos nuestra la contundente expresión del Maestro Eckhart: "Pidamos a Dios que nos libre de Dios y alcancemos la verdad plena". Toda imagen sobre Dios y toda palabra sobre Él ya no son Dios. Cuando decimos "Dios" ya nos estamos separando de Él porque lo estamos convirtiendo en una cosa diferente a nosotros. Por tanto, -dice Melloni- el problema no es creer que Dios exista, sino que exista como nos lo imaginamos. Mientras no nos silenciemos a nosotros mismos, todas nuestras creencias o imágenes de Dios serán meras segregaciones de nuestro yo. Mientras damos por supuesto el yo y sus construcciones, no nos cuestionamos sobre lo que el "yo" crea, imagina o piensa. Silenciarnos es desasirnos de nosotros mismos para desplazarnos a un lugar originario que el Maestro Eckhart llama Deidad, donde Todo es Uno".

En muchas partes de este libro hemos considerado que la realidad Suprema no es una cosa más entre otros objetos, por muy Supremo que lo consideremos. Lo Supremo no es un ser, sino la posibilidad de ser. Mientras cosifiquemos a Dios, lo comprimimos y nos separamos de Él como sujetos. Las religiones están en el

[21] La mística silenciosa. Javier Melloni

reino de las formas y de los contornos. Son legítimas mientras sean conscientes de donde se sitúan, pero tienden a olvidarlo y a absolutizar la representación particular con que identifican el misterio. Estas cuestiones para una teología como la cristiana acostumbrada al escolasticismo y filosofía religiosa no se entienden bien. Sin embargo, en palabras de otras tradiciones "lo que no se puede pensar con el pensamiento y, sin embargo, es por lo que el pensamiento piensa, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran. Lo que no se puede ver con los ojos y, sin embargo, es por lo que los ojos ven, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran. Lo que no se puede oír con el oído y, sin embargo, es por lo que el oído oye, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran. Lo que no se puede respirar con el aliento de la vida y, sin embargo, es por lo que ese aliento respira, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran".

Este silencio facilita toda idea sobre Dios para situarse en un estado de percepción anterior al concepto, sin embargo, también sería pensar a Dios y la mística no trata de pensar a Dios, sino desde Dios. Estaríamos en ese marco bíblico de 1ª Corintios 2:14 LBLA "Pero el hombre natural no acepta las cosas del Espíritu de Dios, porque para él son necedad; y no las puede entender, porque se disciernen espiritualmente" Dice Melloni también: "La palabra es el éxtasis del silencio y remite continuamente a él como a su lugar matricial. El silencio no es ausencia de palabra, sino su raíz, allí de donde emerge y se sumerge de nuevo para brotar renovada una y otra vez. "Jesús es la palabra que procede del silencio", escribió Ignacio de Antioquía; y también: "Quien de verdad posee la palabra de Jesús, puede también escuchar su silencio". En palabras de Raimon Panikkar, "Únicamente la palabra que surge del silencio es auténtica palabra capaz de comunicar algo".

- ***La verbalización de las palabras.***

Huston Smith[22] hace un repaso por muchas de las religiones y nos muestra otro matiz en las palabras y nos dice que jamás las palabras nacieron escritas sino verbalizadas. La cultura oral[23] dice Ángeles Marco "logra su supervivencia a través de la memoria individual y colectiva. En pueblos como las Nuevas Hébridas, los niños aprenden mediante un aprendizaje oral: escuchando y observando. No de otra forma aprenden El Corán los niños en las escuelas islámicas (las mádrasas), y los hebreos en las escuelas talmúdicas y en las sinagogas. La memoria es fundamental en la difusión y la fijación de las palabras sagradas. Más aún, este método educativo, permanente y vigorizante, provoca un efecto muy determinado en sus participantes. Todos alimentan ese cúmulo de conocimientos vivos, a la vez que reciben un flujo de información que configura y sustenta sus vidas. La tradición oral se erige en fiel transmisora de un legado cultural en el que se reconocen e identifican los miembros de la tribu". Sin embargo, "en las religiones históricas, si la transmisión oral es algo importante, la escrita lo es aún más. No olvidemos que la Torá fue dada a los israelitas como palabra escrita en las Tablas de la Ley a través de Moisés. La Biblia es La Escritura con el sentido de "El Libro" por excelencia. La escritura nace con la finalidad de preservar la palabra del olvido, que es el silencio cognitivo que deviene con la falta de entrenamiento en la memorización de la palabra sagrada".

La palabra escrita permitió liberar la mente para crear un pensamiento abstracto y original, proteger contra el silencio del olvido y permitir al hombre sentir lo sagrado a través de otros conductos. Mientras en la Edad Media se aleccionaba al pueblo a través de canales silentes como el "pórtico de la gloria" en la catedral de Santiago, los capiteles de las iglesias, labrados con animales mitológicos y escenas apocalípticas, también se infundió temor a sus feligreses no solo por los gritos de aquellos sermones infernales sino con la imagenería de la Pasión de Cristo y otras pinturas y labrados del Antiguo Testamento. La palabra,

[22] Las religiones del mundo. Huston Smith
[23] Una aproximación a la cultura del silencio. Ángeles Marco

así como la supresión de esta, el silencio, sigue teniendo un poder social incuestionable, bien como estrategia de persuasión, bien como acto de violencia. Dice Ángeles Marco que "sin la palabra escrita sería inconcebible la civilización mediterránea. No obstante, la victoria del logos sobre el mythos se halla contaminada o filtrada por el pensamiento mítico, dado que éste hizo de la escritura una concesión divina, con la finalidad de preservar la supervivencia de la palabra sagrada. Mclagan observa que, al recibir el encargo de copiar la Torá, se le advirtió al rabino Meir que hiciera su trabajo escrupulosamente porque era obra de Dios. Tal debía ser el empeño puesto en la tarea que en caso de omitir una sola letra o añadir una de más, corría el riesgo de destruir el mundo entero".

Posiblemente ya éramos conscientes del valor de la palabra y de la importancia que en el antiguo Egipto tuvieron los escribas, pero en el mundo de hoy ya no somos conscientes del silencio. Sin embargo, dice Max Picard[24]: "No es posible representarse un mundo en el que solo exista la palabra, pero sí podemos representamos un mundo en el que solo exista el silencio[25]". Cuanto más extendida está la comunicación más intensa se hace la aspiración a callarse. Es necesario escuchar el pálpito de las cosas antes de que sea anulada nuestra mente y pensamiento en ese torrente de emociones de la vida diaria que acaba ensombreciendo el valor de la palabra y a relegarla al olvido. La saturación de las palabras que no dicen nada es lo que nos lleva a la fascinación por el silencio como ocurrió en los monasterios medievales. El sociólogo y antropólogo Le Bretón cita a Kafka sobre este canto al silencio: "Ahora, las sirenas disponen de un arma todavía más fatídica que su canto: su silencio. Y aunque es difícil imaginar que alguien pueda romper el encanto de su voz, es seguro que el encanto de su silencio siempre pervivirá". En la espiritualidad humana, cuando el creyente quiere expresar el fervor religioso, la palabra, el lenguaje, es inútil para expresar la presencia del Dios inefable". Dice en filosofo Vladímir Jankélévitch: "Lo inefable es inexpresable, porque no hay palabras para ponderar o definir un misterio tan

[24] Le monde du silence. Max Picard

[25] El silencio. David Le Breton

rico; porque habría muchas cosas que decir, sugerir y contar. . . Lo inefable es inexpresable en cuanto que lo es infinitamente . . . La poesía o las ganas de crear que suscita en nosotros la inspiración de lo inefable nos promete un apasionante futuro de poemas y meditaciones". Ya en el Medievo, la mística y escritora Ángela Foligno[26] se atrevía a decir: "Blasfemaré si nombro a Dios".

No se puede negar que el mundo religioso actual, incluido el protestante en general, ha basado la teología de la salvación (soteriología) y de la fe (gracia) en el oír la Palabra. En los cultos apenas hay silencios, no hay exigencia de callarse. De manera incansable, se trata de expresar la imposibilidad de decir, entregándose a la música cultica con emoción y júbilo tras un torrente de frases laudatorias que intentan dar nombre a la inmensidad divina. "Pero conviene insistir, sin descanso, en la carencia de voz, en la urgencia ardiente, que lleva a recurrir al silencio para no traicionar a Dios" dice Le Breton. La comprensión de Dios en el hombre caído es imposible, pero el ser humano de los nuevos cielos y nueva tierra tiene toda la eternidad para admirar toda la belleza y grandeza de Dios. No me preocupa ser místico, ni subir a los cielos del éxtasis, porque no tendré memoria de este mundo. Isaías 65:17 Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra; *y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento".* "No existe, pues, ningún nombre para designar a Dios y no se puede ni definirlo, ni conocerlo, ni sentirlo, ni juzgarlo" -dirá Platón en el Parménides. Es cierto que, ante Dios, la lengua se libera y logra momentos de elocuencia, no hay que recurrir siempre al silencio para evitar que su relación Íntima con Dios quede reducida a un significado demasiado abstracto, sin definición. Vivir en el espíritu del silencio se parece a Moisés alcanzando una contemplación de Dios, al no poder hablarle, deambulando por la nube del

[26] Sin embargo, el concepto que subyace en Ángela Filigno (1248-1309) es la divinización, doctrina proveniente de las teologías orientales que en ocasiones similares acabó en acusación y condena por herejía. En todo caso, como mujer-ángel, Ángela se considera no solo esposa de Cristo, sino mujer-Cristo, en el sentido de que la divinidad que habita su alma se ha adueñado de su voluntad entera. (*Libro de la experiencia*)

desconocimiento. Acudirá al desierto donde el silencio es más dialogante en busca de una purificación de los sentidos y del alma, para aproximarse a Dios mediante la disciplina del silencio y la meditación".

3.3. ¿Espectadores tras el visillo o caminantes?

El campo de lo teórico, de la razón, para quienes no somos filósofos ni teólogos, no solo está alejado de lo práctico y de la experiencia religiosa que habla de cosas de Dios a las que no se pueden definir. Juan Antonio Mackay[27], amigo de Unamuno en su etapa salmantina, ilustró estos dos estados y tipos de interés en cuestiones religiosas llamando a unos "balconeros" y a otros "los caminantes". En España el balcón es un voladizo de la ventana de la casa y es un lugar donde se ve pasar a la gente y se puede hablar con ella intercambiando opiniones y noticias o simplemente criticando su manera de andar o de vestir. El cómico José Mota ha puesto de moda otra forma de mirar creando la "vieja del visillo", escondida tras los pliegues de sus cortinas. Como espectadores que observan la calle, su conocimiento de la realidad solo es teórico. Sin embargo, los que pasan por la calle son esencialmente prácticos. Tienen que saber el camino a tomar y experimentar las rozaduras del camino. Para el cristiano de "balcón" y para el cristiano "viajero" son diversas formas de afrontar la vida. El balconero solo tiene el ideal de mantenerse al margen de problemas, sin ligaduras de adhesión, sin pasión por comprender las cosas objetivamente. Esta actitud es útil y legítima para la ciencia porque el científico va en busca de la verdad universal, sin excepciones, sin contradicciones ni paradojas para alcanzar una visión objetiva de las cosas. El científico obtendrá el éxito si logra reducir su conocimiento en un enunciado y en una simple ecuación. Sin embargo -dirá Mackay- los grandes descubrimientos científicos se han originado alrededor de preocupaciones de carácter ético o religioso como es el caso que llevó a Alexander Símpson a descubrir el cloroformo, y a George Wáshington Cárver a descubrir los usos del cacahuate. Al científico le resulta difícil elaborar una interpretación de la vida y del universo. Se convierte en

[27] Prefacio a la teología cristiana. Juan Antonio Mackay

una sabedor de una esfera exclusiva de la realidad, pero sabe menos de todo lo demás, de todas las realidades a su alrededor, que tratará siempre como objetos sin naturaleza propia.

Así pasa con Dios, que es eternamente sujeto y nunca puede ser reducido a objeto. El pensamiento humano no puede, en ninguna circunstancia, descubrir el secreto del universo. Tampoco la racionalidad humana constituye la medula en el ser humano, porque la realidad de una naturaleza corrupta y tendente al mal, deforma la visión del balconero y la vieja del visillo y hace variar el panorama humano que contempla. Son los puros de corazón los que ven a Dios, descubren Su voluntad y beben de su Palabra. Los que descienden del Balcón al Camino son los que pueden entender verdades espirituales imposibles de ver si no se anda el camino. Mackay en 1946 era director del Seminario Teológico de Princeton y Unamuno, amigo de muchos protestantes, ambos vivieron tiempos de marejada intelectual: Dirá Mackay: "El conocimiento más profundo que los hombres de nuestra época están adquiriendo, concerniente a las cosas humanas y divinas, se debe al hecho de que circunstancias adversas los han expulsado del Balcón en que vivían en épocas de prosperidad, y los han lanzado al Camino, donde lo real tiene su morada imperecedera. Para Soren Kierkegaard hay dos tipos de experiencia religiosa o religiosidad en el camino que lleva al encuentro con Dios: una experiencia que es expresión del esfuerzo humano para alcanzar a Dios, asaltar la ciudadela de los cielos para alcanzar la unión con lo divino y que Deissman llama "misticismo en acción": otra a la que llama este autor "misticismo en reacción", donde el ser humano responde a la iniciativa divina.

Es evidente que el protestantismo entiende la mística como encuentro con Dios. Búsqueda y encuentro por medio de la Escritura, un remover a todo el ser humano y un fuego consumidor que perturba al caminante: Dice Mackay (*Prefacio a la teología cristiana*) "Al recorrer los documentos bíblicos, el buscador se halla en un mundo extraño y nuevo. No es un mundo de ideas, donde se provee al viajero de información acerca de Dios. Es un mundo en que Dios mismo habla, en que los hombres lo escuchan, en que suceden cosas extraordinarias. El viajero se encuentra, no en medio del silencio de un místico oriental, sino en un campo de batalla en que se desarrollan a su derredor acontecimientos dramáticos. Las voces

que oye hablan con mucha más frecuencia en primera y segunda personas que en la tercera. Al escuchar con atención, llegan a su oído preguntas como éstas: "¿Quién eres?", "¿Dónde estás?", "¿Qué haces aquí?", "¿Qué has hecho de tu hermano?" Y en seguida comienzan a resonar voces de mando: "Haz esto y vivirás", "Venid a mí", "Creed en mí", "Sígueme". Voces humanas parecen responder: "Soy hombre de labios impuros", "Ten misericordia de mí que soy pecador", "Creo, Señor, ayuda mi incredulidad", "Querríamos ver a Jesús". El buscador se siente aludido y apremiado. Se da cuenta de que él también tiene que resolverse y llegar a una decisión. Se ve abrumado por la conciencia de la realidad y majestad de Dios, cuya existencia no se hace materia de prueba en la Biblia, sino que es en todas partes asumida como un hecho, y a quien se presenta como siempre en actividad, aunque a veces oculto. Si el buscador pensó alguna vez que la Biblia le iba a ofrecer datos para un tranquilo estudio "científico" de Dios, su ilusión se ha desvanecido". Sin embargo, por místico que fuera San Juan de la Cruz, no pudo evitar sentirse influenciado por la Escritura, donde no hay rastro de misticismo ascético como se supone en estos grandes visionarios del alma.

Nathan Soederblom[28] describe así el Dios del Antiguo Testamento: "En el Antiguo Testamento", escribe este gran arzobispo luterano sueco, "todo es acción, situaciones, historia. Se apodera de la personalidad una potencia apasionada. Aquí Dios no es nunca un problema. Está soberanamente cerca, peligroso, terrible, insistente. Se conocen, seguramente, a otros dioses, pero adorarlos es para el pueblo del Señor un adulterio que merece castigo. En todo momento, en la vida de los pueblos y los individuos, Dios está en acción. La gran cuestión no son las emociones del alma, los ejercicios del cuerpo y el espíritu, y, finalmente, la percepción del Eterno. La gran cuestión es constantemente el bien y la justicia. Con una pasión no igualada en los anales de la especie humana, los profetas se hallan dominados de una pasión por la justicia y la verdad, aun a costa

[28] (The Living God) El Dios vivo. Nathan Soederblom

del dolor y de ser rechazados ellos y su amado pueblo. La absorción en el cosmos, y la paz contemplativa del alma, son algo que se busca en vano en las Escrituras".

3.4. El paraíso perdido del misticismo

¿Es el misticismo el corazón de la vida religiosa o una expresión marginal de la fe? Aunque ya nos hemos hecho varias veces esta pregunta, creo que la respuesta es que los secretos que se puedan vislumbrar tras la mística serán una expresión marginal más de la fe. Lo oculto e inaccesible, el sentido de la vida, la búsqueda de una plenitud solo descansa en la fe, en la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios. Sin embargo, experimentamos en nuestra existencia insuficiencias innumerables que nos hacen añorar el misticismo, aunque vivamos por fe añorando ese paraíso perdido. Lo más sorprendente en el cristianismo es que se haya llegado a concebir la búsqueda mística como unión con Dios y más inconcebible aún que Dios se aloje en el alma para salvarla, regenerarla y perfeccionarla. Las explicaciones para esta unión del ser humano con Dios son infinitas en toda la literatura mística española donde aparece siempre un Dios personal con sentimientos de amor y compasión, pero con todas las imperfecciones de los hombres. También aparecerá en autores protestantes como John Bunyan donde "el Rey de la ciudadela Shaddai, la había construido en Alma Humana para su propio deleite y placer" viviendo en esa unión hasta que "se transformó en madriguera y fortaleza para el gigante Diábolo"[29].El misticismo filosófico, sin embargo, puede concebir la divinidad como algo impersonal y abstracto.

Para el protestantismo solo hay unas gotas de mística en el luteranismo primigenio.[30] "Sin embargo, un impulso contrario al misticismo ha caracterizado al protestantismo desde Lutero. De hecho, a sus ojos, la salvación se obtiene solo

[29] La guerra santa. Juan Bunyan

[30] Évangile et liberté , traducido. Giacomo Tessaro; adat. P. Tognina

por la gracia divina, sin la concurrencia de la piedad del creyente. La fe, conciencia garantizada de la salvación adquirida por puro decreto divino, aún no procura la unión con Dios, por lo que es difícil comprender a qué pueden servir todavía la investigación mística y la experiencia religiosa en general. Peor aún, se sospecha que el místico traiciona un orgullo espiritual, y el creyente está llamado a reconocer que no puede "hacer" nada por sí mismo para su propia salvación". Hasta el día de hoy, los protestantes han estado divididos sobre estos temas. Por un lado, la crítica al misticismo y la vida religiosa ha cedido lugar a una fe cada vez más secular, dando lugar a una reflexión teológica muy refinada, liberada del oscurantismo religioso. Por otro lado, este racionalismo teológico a veces ha resultado árido, lo que ha llevado a algunos pietistas a reforzar la vida mística y la espiritualidad."

Julián Mellado, profesor y teólogo protestante, tiene varios artículos sobre el mismo tema en el que yo he comenzado a escribir y que he titulado al final de más de un año, "El Dios de la presencia numinosa". Uno de los artículos de Mellado es ¨La mística íntima[31]"donde afirma que sobre Dios solo se puede hablar en primera persona, aunque sea para adherirse a doctrinas ya establecidas por una autoridad. Incluso el que niega, expone su propia visión de lo que niega. Un filósofo amigo de Mellado le había aclarado que más allá de lo dicho o expresado existe lo indecible, lo que no se puede expresar. Aunque su amigo filósofo era ateo, le había confesado que también él tenía una mística íntima. Dice Mellado: "La mística íntima puede ser un término apropiado para reflejar ese misterio que nos habita. Podría expresarse de esta manera también: Lo que no es sin mí, está en mí, pero es más que yo. Pascal ya nos decía que había razones del corazón que la razón no comprende".

Esta mística íntima se alimenta de una cierta percepción o razón intuitiva y de experiencias inefables. Eric-Emmanuel Schmitt, declarado agnóstico, cuenta una de esas experiencias o mejor la balbucea en su libro "La Noche de fuego"

[31] La mística íntima. Julián Mellado. Évangelie et liberté. 2020

donde encontró una nueva manera de percibir la Trascendencia, lo divino, Dios. ¿Pero es necesario, obligatoriamente, tener que comunicarlo? Mi amigo el filósofo -dice Mellado- prefirió no hacerlo, era algo que pertenecía a lo más íntimo. El escritor trató de hacerlo en un maravilloso libro, aunque fuera un balbuceo. El silencio es un buen compañero para estos casos. No me refiero solamente a quedarse en un lugar solitario con uno mismo y reflexionar. Eso también. Recordemos que Pascal decía que todos los problemas de la humanidad eran debido a la incapacidad de quedarse a solas consigo mismo en una habitación, en silencio". Viviendo la vida sencilla de los Touareg del desierto, Schmitt un día se perderá durante treinta horas en el Sahara, entre las montañas del Hoggar, sin puntos de referencia, sin comida ni bebida, bajo las estrellas. En la noche, cuando espera sucumbir a la angustia, una fuerza inmensa se apodera de él y lo alumbra. ¿Qué es lo que ocurrió o que escuchó este filósofo educado en el agnosticismo? En esa noche de fuego se describe la aventura del viaje interior, sus sentimientos e intimidad espiritual, desgranando su vida entera para darse cuenta en ese instante del misterio de la vida y de la eternidad.

Mellado nos habla también de un silencio para acallar lo que tenemos en la mente, que es algo más que silenciar conceptos y tratar de escuchar la propia vida. En esos momentos de mudez es cuando surge una razón intuitiva que percibe otras cosas y con otra profundidad. En muchos de los casos obtenemos la percepción de lo trascendente y lo numinoso como mística íntima y personal que desconfía de la precisión de las palabras que no pueden describir lo inefable. Me ha resultado muy curioso todo este escrito de Mellado, al que no conozco personalmente, que está aparejada con parecidas circunstancias a las mías, tanto de dedicación y servicio, como de preocupación por el misterio de la vida. El haber empezado a escribir durante el Covid-19 sobre temas aparcados durante años supone una conversión en una noche de estrellas brillantes que fascinan la interioridad y nos aturden y asombran con su silencio. Dice Mellado que estamos en otros planos de realidad y sinceridad frente al desafío del Misterio y acaba con este texto de Jacob en Génesis 28:16"Dios estaba en este lugar, y yo no lo sabía".

4. AL GUNOS ASPECTOS TEOLÓGICOS EN LA ESPIRITUALIDAD MÍSTICA

"A Dios nadie le ha visto jamás; es el hijo
único, que es Dios y está en el Seno del
Padre, quien lo ha contado"
(Jn 1,18)B. Jerusalén

4.1. LO MATERIAL E INMATERIAL DEL SER HUMANO

- ***Anacronismos antropológicos***

Es fácil darse cuenta de que estamos sumergidos en una mezcla sorprendente de culturas y plagados de ideologías sobre la naturaleza del hombre, pero esas concepciones del hombre no son claras ni entendibles. Ocurre también que el Dios de la religión, la religación del hombre con Dios se expone de una forma anacrónica, con un lenguaje que no responde a las preguntas y tampoco aproxima el hombre moderno a Dios. El hombre actual no tiene cielos ilusionantes, no sabe en qué clase de universo está, si es simplemente parte de él o además es poseedor de algo más que le trasciende. La sociedad moderna está atrapada en la necesidad de vivir el momento, arrastrada por la droga del consumo, pero no pasa de ser un conjunto de muchos en soledad. Se dan por indiscutibles y muy científicos principios que son teorías sin demostrar y se prescinde de Dios manejando doctrinas mutiladas y desintegradoras de la unidad del ser humano. Mucha filosofía de la educación, muchas doctrinas pedagógicas y científicas se formulan ignorando la naturaleza humana. Se acepta en todos los campos un relativismo en las opiniones acerca del hombre y al mismo tiempo existe una dictadura cultural que impone el pensamiento único. La Ciencia, entendida como un medio de adquisición de conocimientos, pierde su sentido de referencia respecto al hombre. Las dimensiones del ser humano no están definidas. No resulta extraño que Rudolf Steiner, fundador de la Pedagogía

Waldorf, orientase su metodología que denominó "psicología evolutiva antroposófica"[32], analizando los doce sentidos humanos en vez de los clásicos cinco sentidos. Hoy la ciencia ya reconoce diez sentidos vitales en el hombre.

El astrónomo británico Fred Hoyle dice que los científicos hablan más de religión que los clérigos al intentar dar respuesta al misterio de la existencia. El problema es que sean clérigos o científicos, siempre habrá misterio al final del universo[33]. Se pregunta Paul Davies: "¿Hay un camino al conocimiento —a un "conocimiento último"— que yazga afuera del camino de la investigación científica y del razonamiento lógico? Mucha gente asevera que si lo hay. Es el llamado misticismo." Parece extraño que el misticismo sea ese conocimiento último que conjugue el misterio frente a la lógica. Sobre todo, cuando los místicos dicen experimentar a Dios como "un rayo de tinieblas" y los filósofos sitúen a Dios más allá del Ser o "Dios sin ser", siendo la noticia de Dios, en ambos casos, confusa y oscura. El mismo psiquiatra C.G. Jung se interesaría por la Alquimia, cuando intentó desentrañar los sueños que narraban sus enfermos y su sorpresa fue que la simbología que describían estos pacientes coincidía con la de los alquimistas. Sus pacientes no tenían absoluta idea de lo que era la alquimia, pero las imágenes de los sueños coincidían con los símbolos de la alquimia siendo evidente que procedían de una misma fuente escondida en lo más secreto de la mente y que era común a todos los hombres.

La antropología señala aquellos aspectos del ser humano que pueden ser comprensibles, aunque el hombre no deja de ser un misterio para el hombre. Lo misterioso o la esfera de la intimidad del ser humano es la realidad oculta e invisible que pretende descubrir la antropología con diferentes enfoques teóricos. Pero el hombre es uno, una totalidad, un cuerpo también (alma viviente) y cuyo ser humano es un misterio para la ciencia. Se pregunta Pedro Laín

[32] "La Antroposofía es un sendero de autoconocimiento que quisiera conducir lo espiritual en el hombre a lo espiritual en el universo." R. Steiner

[33] La mente de Dios. La base científica para un mundo racional. Paul Davies

Entralgo[34]: ¿qué me dice mi cuerpo acerca de mi realidad y, por extrapolación, acerca de la realidad de los demás? Responde Laín Entralgo con varios asertos. El cuerpo me da la conciencia de mi existir. Me da la conciencia de mi estar (malestar, bienestar, sentimientos, fatiga, goce). Me da la conciencia del mundo y de mi estar en el mundo. Me da la conciencia del poder y del límite. Conciencia de mi propia identidad, de vivir diversos procesos biológicos etc.... y además el cuerpo humano es todo un mundo en pequeño". La raíz de la conciencia también es algo indefinido, en lo que parece ser la esfera intima de nuestro corazón, que lo define así Joan Torelló:

"El discurrir de aquello interno que sentimos de nuestro cuerpo, a diferencia de los acontecimientos del exterior, nos resulta prácticamente inenarrable, pues la actividad de nuestro organismo, aunque nos ofrece un flujo continuo de sensaciones, no es información procesable en su mayor parte, no es susceptible de ser tratada como una representación o un dato. Sucede que la fisiología de uno es inefable para uno mismo; aunque se la siente, no entra en los circuitos de memoria, es sensibilidad que simplemente va pasando, incapaz de reproducirse o representarse a sí misma. Lo que representa y lo representado son necesariamente cosas distintas; nada se representa a sí, solo se 'presenta' en sí. De modo que no es nuestra mente sino el mundo exterior quién aporta los objetos susceptibles de ser representados, conocidos, recordados; por esto pensamos y razonamos el mundo, no a nosotros mismos, a nosotros simplemente nos sentimos". Para Bergson, sin embargo, la conciencia es algo más que la función de un órgano perceptivo, sino un mecanismo básico de supervivencia del organismo completo. Es atención a la vida, a lo que va sucediendo a cada momento, y que nos permite actuar en un sentido u otro. Y si la conciencia es atención a la vida ¿no habríamos de entender que todo ser vivo podría tener conciencia? -se pregunta-.

[34] «El Cuerpo Humano» Conferencia. Pedro Laín Entralgo.

Desde la definición de especie animal hasta la teología de la imagen de Dios, existe una historia de la filosofía donde el término “forma” ha recorrido todo el periodo antiguo y medieval intentando explicar la esencia de lo humano. En la actualidad la filosofía no usa tanto el significado de esencia o forma y lo usa en virtud de lo que hay de percepción, a manera de una melodía que siendo las siete mismas notas cambian el timbre de los sonidos, el tono, el tiempo del ritmo, etc. Martin Buber[35], intelectual de la judería europea oriental que pronto entró en contacto con los grupos “jasidistas”, de inspiración mística, dice que la investigación sobre el hombre “entero”, en su inabarcable complejidad ha resultado una tarea imposible. El estudio del hombre sobre el hombre pronto se ve sobrecogido y exhausto por toda la problemática de esta ocupación con su propia índole y vuelve atrás con una tácita resignación, ya sea para estudiar todas las cosas del cielo y de la tierra, menos a sí mismo, ya sea para considerar al hombre como dividido en secciones a cada una de las cuales podrá atender en forma menos problemática, menos exigente y comprometedora.

- ***La Psique humana***

Otro elemento diferenciador del ser humano es la psique, la inmaterialidad frente a lo material. Dice Jacinto Choza[36] que todo el mundo cree saber lo que es la materia menos los físicos y los metafísicos, que son quienes más esfuerzos han dedicado a averiguarlo. Los físicos no aclaran nada cuando definen al ser humano como un estado de la energía y tampoco las definiciones aristotélicas reflejan lo absolutamente indeterminado. No es mi intención profundizar en las distinciones entre alma y cuerpo ni entre mente y cerebro porque no disponemos de un término que defina la actividad humana. “Soma y psique” cuerpo y alma, se crea en el seno de la mística pitagórica donde nace la doctrina de la inmortalidad del alma humana, aunque serán Sócrates y Platón los que abordan el tema del alma y

[35] ¿Qué es el hombre? Martin Buber

[36] Manual de Antropología filosófica. Jacinto Choza; Dios en las tres culturas. Jacinto Choza. Jesús de Garay, - Juan J. Padial

su antropología dualista. Aunque el cuerpo y alma se plantea respecto de todos los vivientes, el punto de vista platónico y aristotélico se recoge en la tradición árabe y cristiana a lo largo de le edad media. Las corrientes materialistas en Francia e Inglaterra del XVIII, hasta las materialistas del XIX y XX explican la mente y el espíritu como resultado de procesos físicos y químicos. La psicología y filosofía moderna aportará la noción de "inconsciente" a los procesos intelectivos y vegetativos y será la unión y continuidad entre el cuerpo y el alma cognoscitiva. La física cuántica se pregunta si puede explicarse el cerebro humano a nivel de átomos y partículas subatómicas. Richard Feymann, en alusión a los enigmas y paradojas de la mecánica cuántica dice: "No puedo definir el problema real, por lo tanto, sospecho que no hay un problema real, pero no estoy seguro de que no lo haya" Quizás el más renombrado de sus misterios es el hecho de que el resultado de un experimento cuántico puede variar dependiendo de si decidimos medir una propiedad de las partículas empleadas u otra. ¿Qué pasaría, si hubiese estructuras moleculares en nuestros cerebros que puedan alterar su estado respondiendo a un evento cuántico? Esta pregunta inquietó a los científicos pioneros ante la posibilidad de que hubiera un mundo objetivo fuera de nuestra realidad o que el mundo pudiera comportarse de otra manera dependiendo de cómo lo miramos. ¿qué puede realmente significar "la realidad"?[37]

Es evidente que el ser humano tiene otros ojos para percibir el sentido de su existencia, que no son los de la metafísica medieval ni los de la moderna. Como dice Raimond Panikkar[38] la realidad al menos se nos presenta por medio de "tres ojos", el de la carne, el del intelecto y el de la fe. Los tres ojos nos permiten "ver" cómo la realidad muestra su triple dimensión: metafísica (trascendente o apofántica), noética (consciente o pensante) y empírica (físico o material). "La intuición cosmoteándrica no es una división tripartita entre los seres, sino una mirada hacia el centro tridimensional de todo lo que es, en cuanto es". Sin

[37] How to Build a Human (Cómo construir un humano) Philip Ball

[38] La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana. Tesis doctoral. José Luis Meza Rueda

embargo, dice Panikkar, lo que ocurre es que se da prioridad a la experiencia sensible, a la intelectual o a la espiritual y se interpreta la realidad bajo el prisma de un ojo solo, con atrofia de los otros dos" (Panikkar, *De la mística*, 168). En otras palabras, lo divino, lo humano y lo cósmico, son las tres dimensiones de (toda) la realidad; Dios, Hombre y Mundo son sus "partes" constitutivas:

Theos es la dimensión divina de la Realidad; es la "impenetrable libertad", la "indeterminación absoluta" y "lo inefable". Panikkar afirma que "todo ser tiene una dimensión abisal, trascendente e inmanente a la vez. Todo ser trasciende toda cosa, incluido, y quizá, ante todo, a 'sí mismo', puesto que en verdad no tiene límite alguno [...] De acuerdo con la mayor parte de las tradiciones humanas, llamo divina a esta dimensión, pero ello no implica que otro nombre no sea correcto o apropiado". La dimensión divina habla de la inagotabilidad infinita de cualquier ser real, de su carácter siempre abierto y de su libertad. "Esta dimensión divina no es como una cobertura, un todo sobrepuesto a los seres, o como un fundamento que les fuera extrínseco; es el principio constitutivo de todos los seres". Además, "Dios no es sólo el Dios del hombre, sino también el Dios del mundo", porque "un Dios sin una función cosmológica y cosmogónica no sería Dios en absoluto, sino un mero fantasma". Dios es esta dimensión que permite que el Mundo y el Hombre sean más y mejores".

Anthrôpos es la dimensión "humana" de la Realidad, es la conciencia presente. En palabras metafóricas, "las aguas de la conciencia humana bañan todas las riberas de lo real –aunque el hombre no pueda penetrar el caelum incognitum del interior– y por este mismo hecho el ser del hombre entra en relación con la totalidad de la realidad". Todo el campo de la realidad vive humanizado en él. El carácter transparente de la conciencia está referido tanto al sujeto que conoce como al objeto conocido. "Podemos llamar a esto la dimensión de la conciencia, pero también podemos denominarlo la dimensión humana, porque, sea cual fuere la conciencia, se manifiesta en el hombre y a través de él". Sin embargo, esto no significa que todo lo existente pueda ser reducido a la conciencia porque la visión cosmoteándrica establece que las tres dimensiones constitutivas de lo real no son reducibles la una a la otra; de ahí que el mundo material y el aspecto divino no se pueden reducir a ser sólo hechos de conciencia.

Kosmos es la dimensión material de la Realidad. Todo ser se encuentra en el Mundo y participa de su singularidad. "Nada hay que, al entrar en la conciencia humana, no entre al mismo tiempo en relación con el Mundo. Y esta relación no es meramente externa y accidental: cualquier cosa existente tiene una relación constitutiva con el Mundo de la materia/energía y del espacio/tiempo"15. La grandeza y la miseria del Hombre también son la grandeza y la miseria del Mundo. Así como Dios y el Hombre guardan una relación de interdependencia, también Dios y el Mundo. El mundo puede ser distinto de Dios, pero no es ni independiente ni está separado de Él [...] La creación es considerada como un problema divino y no como un problema cósmico".

- ***La explicación de la realidad de la vida y la mística***

Muchas de estas construcciones filosóficas y teológicas no dejan de ser intentos de explicación de otra realidad tanto desde el punto de vista de la esfera de la intimidad bioquímica y somática como de la esfera de la intimidad psicológica y neumática. Sin embargo, no se tiene en cuenta la muerte, la nueva situación amártica con la que se origina una desestructuración integral del hombre. Panikkar dice que Dios es esta dimensión que permite que el Mundo y el Hombre *sean más y mejores*. Siempre aparece el optimismo antropológico en este autor. Sin embargo, dirá José Manuel González Campa[39] que "con la nueva situación de la realidad de la muerte se produce una desestructuración de su *soma* (cuerpo), de su *psique* (alma) y de su *pneuma* (espíritu). Como consecuencia, la conciencia que el hombre tiene de Dios se distorsiona, y en la esfera de su intimidad psiconeumática se genera una instancia nueva que se va a devenir a nivel inconsciente. La Imago Dei es expulsada del campo de su conciencia, de su yo, reprimiéndose y albergándose en las profundidades de la esfera inconsciente de su corazón. Y esa represión de la Imagen de Dios crea las condiciones indispensables para que los deseos conscientes de eternidad queden frustrados, insatisfechos, y la angustia ascienda al campo yoico, dando lugar a una

[39] El sentido de la vida. José Manuel González Campa

experiencia de intranquilidad y sufrimiento humano que, a su vez, genera la angustia existencial. Esta misma realidad que describimos ya la puso de manifiesto el eminente psiquiatra Víctor Frank en su obra *"La presencia ignorada de Dios".*

Muchos de los estudiosos actuales de la mística están de acuerdo en que lo material e inmaterial del hombre forman una unidad y que la doctrina mística no se puede enseñar, pues esta comunicación vital solo la podría expresar un místico. En el caso del jesuita francés Michel de Certeau, la mística de la modernidad pasa de ser interior, del amor oscuro y apasionado del ser humano hacia Dios, a la presencia de un "Otro" que guía al místico al encuentro de" otros". Es una experiencia basada en el infinito espacio de la poética para unos, de la ética para otros y siempre ese fenómeno tan peculiar, tan alejado de nosotros, tan incomprensible. Sin embargo, se repite constantemente que la experiencia mística tiene por objetivo y fin de la vida espiritual la unión con Dios, la transformación de nuestro ser y su divinización. La creatura -dicen estos autores pro-mística- para alcanzar a Dios y unirse a Él debe abandonar su manera de ser y negarse a sí mismo; como si esto fuese posible en este mundo. Muchas doctrinas de santificación y pietismo procuran blanquear bien sus sepulcros para que el hombre no parezca "depravado" totalmente. Sin embargo, en la Escritura, la Biblia, aparece con claridad la idea de que tenemos toda la eternidad para conocer a Dios, por lo que parece atrevido usar la unión con Dios y la divinización en cualquiera de los sentidos y contenido de las palabras y las ideas para este mundo caído, moralmente deteriorado, alejado de las alturas de la buena voluntad de Dios. Juan 17:3 *Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado.*

El misticismo al que Karl Rahner hace referencia en esta frase: "El cristiano del siglo XXI o será místico o no será", se refiere más a una experiencia personal con Dios, desde la fe viva y práctica, que al concepto teórico y místico. Dice: "estrictamente hablando, entre la "criatura" en cuanto tal y Dios en cuanto tal no hay nada en común. Si la primera debe estar unida a Dios, debe también divinizarse, debe desnudarse de su modo de ser. No tan solo no puedo alcanzar a Dios, sino que mi Ser no puede unirse a Él mientras siga siendo "criatura". No porque la "naturaleza" sea mala, sino porque no pertenece al orden de la

Divinidad. Pero no me es propio nada de este orden; mi naturaleza no posee nada homogéneo con Dios que pueda ser utilizado en mi unión con Él. Esto nos lleva al famoso camino de la nada absoluta de nuestros dos místicos. No puedo fiarme de mis sentidos ni de mis sentimientos."

Carlos G.Jung enseña que la psique es más compleja que ser el lugar de los sentimientos. Incluye el alma, el inconsciente personal con sus complejos y el inconsciente colectivo con sus arquetipos. Dentro del inconsciente personal estarían los sentimientos o percepciones de los acontecimientos de nuestra vida. En la esfera de la intimidad más profunda estaría el inconsciente colectivo, que consideraba como innatos, inconscientes y generalmente universales y que Jung identificaba como arquetipos. Estos son descritos como "un almacén de trazas de memorias latentes heredadas del pasado atávico del hombre, un pasado que incluye no sólo la historia racial del hombre como especie separada, sino también sus antepasados prehumanos o animales". No sé si Jung estaba pensando en el significado del texto bíblico en Eclesiastés 3:*11Todo lo hizo hermoso en su tiempo; y ha puesto eternidad en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin.*

Para Jung los arquetipos serían patrones emocionales y de conducta que van esculpiendo nuestras sensaciones, imágenes y percepciones hasta darle sentido. Los arquetipos se acumulan en la esfera de la intimidad para formar un molde que da un significado a lo que nos sucede. El que existan símbolos y mitos en todas las culturas y sociedades humanas, no dependen de la experiencia propia de cada persona, sino que son de nacimiento. Existe un inconsciente colectivo que actúa sobre los individuos a la vez que lo hace parte de su inconsciente personal[40]. Según Torres, "Entre otras cosas, el concepto de inconsciente colectivo ha servido para formular explicaciones sobre distintas experiencias humanas que la ciencia más tradicional y racional poco puede explorar. Por ejemplo, en cuestiones

[40] Los arquetipos según Carl Gustav Jung. Un resumen sobre los arquetipos que describió el psicólogo C.G. Jung. Arturo Torres

específicas sobre las experiencias místicas, las experiencias artísticas o algunas experiencias terapéuticas. Además, el concepto de inconsciente colectivo ha impactado gran parte del lenguaje especializado en áreas que no son propiamente de la psicología, porque sirve para hablar sobre aquello que sabemos que compartimos, independientemente de la cultura, aunque no sabemos bien lo que es. Por la misma razón ha sido un concepto muchas veces problemático, ambiguo y sujeto a diversas críticas, sin que haya dejado de estar presente incluso en el lenguaje más cotidiano".

4.2. LA PERSONALIZACIÓN DE DIOS FRENTE A LA BELLEZA Y EL MISTERIO DE SU GLORIA

- ***La exaltación de la persona humana y "definición" de Dios***

El más célebre anticipador de la muerte de Dios y el más dinámico predicador del superhombre ha sido Nietzsche. El superhombre tenía que ejecutar la propia muerte de Dios sustituyendo a Dios por él mismo. Después generará sus propios valores, dando como bueno todo lo que procede de su genuina voluntad de poder. Malraux también se empapa en la metafísica de lo humano y encuentra en el corazón del hombre la propia esperanza que origina esa misteriosa y sagrada intranquilidad agustiniana, que no es saciada hasta que el hombre reposa en Dios. Jacinto Choza, quizás inspirado en Panikkar, es espantosamente descriptivo de esa muerte de Dios, al que la teología y la especulación había hecho "persona":

"Dios había entrado en agonía y había muerto, quizá asesinado por los hombres, pero no con ningún cuchillo, ni absorbiéndolo con ninguna esponja, sino más bien asfixiándolo entre los cosméticos, la cirugía estética, la dieta, los ejercicios para composición de la figura y el hastío de las pasarelas. Ahora no solamente había desaparecido del horizonte el Dios omnipotencia tras milenios de reinado, sino también el Dios ser supremo y el Dios persona, debido a una malformación congénita que al cabo del tiempo dio lugar a desarrollos

monstruosos. Quedaba el Dios de Abraham, pero era el Dios de un pueblo particular que había sido marginado de la historia del mundo (occidental), y el Dios interior, pero era el Dios incomunicable de unos visionarios aislados. El Dios "poder" o el Dios omnipotencia correspondía a una religión ritualista de sumisión a fuerzas incontrolables e incomprensibles que tenía su expresión más propia en el sacrificio; el Dios "ser supremo" o el Dios metafísico correspondía a una religión de contemplación intelectual y de intensa regulación administrativa del poder divino que tenía su expresión más propia en la meditación y en la administración de la palabra y los sacramentos, y el Dios "persona" o el Dios subjetividad correspondía a una religión que tenía su expresión más propia en el culto de la petición y la plegaria".

La Iglesia cristiana de los primeros siglos procuró corregir las herejías definiendo conceptos de Dios según la filosofía y teología imperantes en la cristiandad de la época. En el II Concilio de Constantinopla, V ecuménico, se definió esta personalización de Dios para ser aceptada y confesada: "*Si alguno no confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad consustancial, una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas; ese tal sea anatema*". Es evidente que, si no se está familiarizado con las nociones de "naturaleza" "sustancia" e "hipóstasis" "padre" "hijo" y el famoso "filioque", no se podrá entender el cambio en la interpretación de las claves judías a las claves griegas. Los conceptos ontológicos de la metafísica helenística como *hipóstasis, ousía, phisis o prósopon*, así como los de la metafísica latina de *sustancia, esencia y persona*, están muy alejados de la teología bíblica. La teología especulativa resultante del estudio de esta metafísica helena y latina resaltará una reflexión y una explicación de la divinidad muy alejada de la intencionalidad reveladora de la Biblia. Este Dios de la especulación se concibe como una naturaleza sustancial, personal y eterna sujeta a estos conceptos disponibles en la cultura griega. No se entienden los acontecimientos de la vida de Abraham, de Isaías, Ezequiel, el Bautista o Pentecostés como acontecimientos relevantes de la salvación, de relaciones humanas y de la historia

de un pueblo, sino en términos ontológicos, reduciendo el concepto de Dios a formas teóricas y modelos antropomórficos[41].

Orígenes en el siglo III emplea el termino hypostasis (sustancia, persona) para designar que en Dios hay tres hypostasis o dialogantes. Bajo el influjo de Plotino se perfila el sentido de hypostasis como la realización de una forma escondida y se llega al concilio de Nicea (325) y el sínodo de Alejandría (362) donde se consagra la fórmula de una sola ousía (naturaleza) y tres hypostasis (sustancia primera), formando una sola esencia. Al compartir la misma esencia, la unidad de Dios se concebía de modo abstracto con grandes problemas de comprensión y claridad, al aparecer como un Dios "sin rostro".

La elaboración del dogma trinitario en el siglo IV modifica las limitaciones que el término "persona" implicaba en el concepto de Dios, afirmando que no había contradicción para que el Infinito pudiera ser personal. Lo mismo ocurriría con la cristología donde Apolinar propuso que el Verbo ocupaba el lugar de "nous". Pero si hay en Cristo un nous divino y un nous humano, ¿no son dos personas yuxtapuestas? Esto chocaba con la creencia firme de la comunidad cristiana que consideraba que Cristo era Jesús un hombre real, con *soma, psyche y nous* como todos los demás. Esta personalización de Dios encuentra en Agustín de Hipona serios inconvenientes por su parte y procura encontrar la explicación en su experiencia interior, "el abismo de la conciencia humana". Pero, además, en ese abismo cuyo fondo nunca se alcanza, encuentra un punto de apoyo firme al que llama "luz de mi corazón, pan interior de mi alma, virtud fecundante de mi mente y seno amoroso de mi pensamiento" y que en ocasiones designa con un sólo término, "Dios". (Jacinto Chozas). Estas dimensiones del hombre podrían ser apropiadas para pensar a Dios Padre, el Verbo, el Espíritu y al Amor. De alguna manera estas ideas agustinianas nos pueden introducir en el pensamiento místico donde el alma se diviniza. Agustín dice: "Mas, con ser esta virtud propia de mi

[41] Metamorfosis del Cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura. Jacinto Chozas

alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para contenerse a sí misma. Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?"

Sin embargo, el problema de Agustín frente a la Trinidad no era el nombre de esencia, sustancia o persona, sino que en la Biblia no se hablaba de tres sustancias, esencias o personas, sino de un solo Dios. Por todo ello, al usar ese término de *persona* se libraba de incurrir en contradicción con las Escrituras, sin afirmar que eran tres dioses, sino que la palabra "persona" servía para designar las diferentes relaciones de la intimidad subsistente de la divinidad. Agustín afronta el pensar a Dios y comunicar su existencia desde la racionalidad y desde la experiencia interior que es el elemento diferenciador de la mística.

Una vez resuelta en 1101 en el Concilio de Bari, la controversia del "filioque, esto es, que el Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo, Anselmo escribirá el libro "*Sobre la procesión del Espíritu Santo*". En pocas palabras se puede resumir que el Espíritu Santo es Dios; es un mismo Dios con el Padre y el Hijo; procede del Padre; es el Espíritu del Hijo; es distinto del Padre porque procede de Él; y se distingue del Hijo, por su origen en el Padre, no por generación sino por vía de procesión. Los conciliares de pensamiento griego entendían que el Espíritu Santo procede del Padre *por medio* del Hijo como el lago procede de la fuente por medio del río. Aplicando este símil, afirma, se puede llegar precisamente a la conclusión, que los griegos no admiten, de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. El lago, en efecto, emana de la fuente, pero emana también del río. Porque no es la fuente ni el río los que forman el lago, sino el agua que sale de la fuente y pasa al río. Son tres los recipientes, pero el agua es la misma en los tres. De modo semejante, la divinidad está enteramente en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y ella es la que en el Padre y en el Hijo constituye el principio de la procesión del Espíritu Santo" (Anselmo. "Sobre la procesión del Espíritu Santo")

- ***La personalización de Dios***

Según Jacinto Choza, "Las enormes ventajas de la personalización y la ontologización tenía también sus inconvenientes, porque al concebir a Dios como la vida suprema, y la vida suprema como vida intelectual que capta todas las

formas, quedaba fuera de su alcance todo lo informalizable es lo no susceptible de forma que pasa a definirse como lo contrario de ella, a saber, la materia, la fuerza, el caos, la nada, el mal, la libertad, y todo lo asimilado a ellos en cuanto que no resulta integrable en las características propias de un ser supremo espiritual. Así, la fuerza queda asimilada a la materia, y ésta al caos, el caos al mal y el mal a la nada, y una suerte parecida corre el sexo, el dinero en su forma de capital financiero acumulable indefinidamente, el pensamiento filosófico y teológico desarrollado al margen o en contra de los planteamientos aristotélicos, las actitudes y comportamientos que se oponen a la autoridad que apoya el aristotelismo y que se legitima mediante él, la autonomía personal, etc."

Pero el análisis de Choza es muy intuitivo de lo que hacen las iglesias con la personalización y este modelo onto-teo-lógico, que queda absolutizado en los mismos términos en que lo estaba el Dios de Jesús. Sobre la base del texto bíblico "el que no está conmigo está contra mi" el que dice algo diferente de lo oficialmente propuesto no se identifica con Dios y por tanto está contra Él. En concreto todo este modo de entender a Dios desfigura su identidad verdadera y el siglo XIX será propicio para proclamar la muerte de Dios. "Lo hemos matado, lo hemos desfigurado hasta hacerlo un monstruo y ya no hay lugar para el misterio".

Es evidente que el Dios con rostro del ser y de la persona es un ídolo sin poder y estéril[42]. La filosofía y teología actuales reconocen este hecho de anemia espiritual, donde el dios ídolo no dispensa vida, no sustenta el alma humana y no sale culto de alabanza del corazón del ser humano porque está distanciado, perplejo y confuso. R.C. Sproul consideraba que la gran necesidad espiritual del mundo actual era descubrir la verdadera identidad de Dios, del Dios al que han rechazado por ser poco entendible. "Si los creyentes de veras entendieran el carácter y la personalidad y la naturaleza de Dios, eso revolucionaría su vida". Sin duda es una bonita frase de Sproul pero no hemos de olvidar que el lugar que tocamos es tierra santa y el Dios que habla por medio de la zarza ardiendo no lo

[42] Sincero para con Dios. John A. T. Robinson

podemos comprender. Hoy la revelación de la naturaleza de Dios a los hombres no se produce por la acción del Espíritu en el mundo, ni por la historia de la espiritualidad de los pueblos, sino por las fórmulas de los credos y la teología consiguiente y donde el misterio de Dios desaparece. Cuando esto sucede, la Revelación de Dios no se profundiza, no se estudia el sentido del llamamiento de Abraham, el significado de la zarza ardiendo en el Sinaí o las visiones de Ezequiel. Pero tampoco se reflexiona sobre Dios desde el espíritu del hombre, desde las capacidades que nos ha dado Dios para revelarse a nosotros, quizás desde las visiones, sueños y éxtasis místicos que los psicólogos y poetas modernos nos enseñan.

La espiritualidad procura entender a Dios desde todos los parámetros del ser humano, pero sobre todo desde la inquietud e insatisfacción. En el Fausto de Goethe hay un diálogo de Dios con Mefistófeles sobre el hombre: "Es un loco, cuyo frenesí le arrastra muy lejos, sin que la conciencia ilumine más que muy débilmente su pensamiento. Exige al Cielo sus más hermosas estrellas y a la Tierra sus mayores goces. No hay nada que baste a satisfacerle, y sufre constantemente su agitado corazón." Toda la obra del "Fausto" se puede interpretar como un viaje a lo profundo del inconsciente donde los poetas románticos supieron llegar antes que los psicólogos. Creo que los místicos y visionarios pudieron percibir ese punto de luz al final del camino, en medio del frenesí que nos arrastra, y entender que Dios hurgaba en el corazón de piedra para convertirlo en corazón de carne.

Cuando la Biblia dice que Dios puso eternidad en el corazón del hombre, el Fausto de Goethe interpretará que "el alma aspira a subir siempre más, a seguir adelante; la alondra canta para nosotros en el espacio azul, el águila nos da ejemplo volando sobre las montañas, lo mismo que la grulla cuando marcha gozosa al lugar donde nació" Estas capacidades psíquicas y espirituales hacen sentirnos vivos, pero también captar algo de la Verdad de Dios como una visión intuitiva, convincente y trascendente. Saber y sentir son las dos caras de la misma moneda que también pueden convertirse en vanidad y pasión. La visión de Dios desde el éxtasis místico todavía no se si tiene más caras y no sé si es consciente que es insoportable el entrar en contacto con el Monte Santo y la gloria de Dios: *"No os habéis acercado a un monte que se puede tocar, ni a fuego ardiente, ni a tinieblas, ni a oscuridad, ni a torbellino, 19 ni a sonido de trompeta, ni a ruido de*

palabras tal, que los que oyeron rogaron que no se les hablara más; 20 porque no podían soportar el mandato". (Hebreos 12:18-20). El Fausto de Goethe ahondará en las profundidades para alcanzar "una situación intermedia entre el Cielo y la Tierra, en el que el consuelo de arriba es pena al no estar en él, es un gozo doloroso por el bien que se intuye aún falta. Es una pena querida, dolor sabroso...atisbo de miedo al sentir tan cerca la muerte. Es como un camino de cruz".

Sigo creyendo que Dios es belleza y misterio. Más explicable de esta manera que toda la personalización y este modelo onto-teo-lógico visto anteriormente. Como el *Cantar de los cantares*, sus versos no se explican, se sienten, conmueven, son fuente de inspiración, que da el agua que cada uno necesita y dicen más que lo que quieren decir. El Esposo es un rey que bien puede representar al mismo Dios, pero una mayoría piensa que "nada es lo que parece: hay unas bodas que no lo son, siete encuentros que indican por su número la complitud, la perfección que lleva implícita el signo 7; el rey y la reina no son tales, y las expresiones de tan alto carácter erótico no representan a ningún amor físico". La relación del hombre con Dios aparece en Cantares envuelto en los velos del erotismo algo que aparece en toda la literatura mística enamorada y doctrinas exotéricas. Pretenden expresar de una forma muy gráfica, mediante imágenes plásticas, una realidad muy distinta, la propia interior, la que surge de las experiencias nacidas de la inmersión en el propio subconsciente y las que vienen referidas a la relación del hombre con la Trascendencia, con Dios.

Freud y Jung se fijarían en sus estudios psiquiátricos en la fuerza de las imágenes eróticas. En la Antigüedad la relación dioses-hombres se representaban muchas veces como relaciones eróticas. Son conocidas las aventuras amorosas en los mitos griegos del dios supremo Zeus con mujeres humanas (por ej., el rapto de Europa). La proliferación de imágenes eróticas en la imaginería hindú o en la Alquimia, con su incomprensible simbología, intentarán explicar a Dios. Imágenes todas ellas que pueden mostrar el fuego del amor que señala lo sublime y numinoso o también una luz cegadora o una profunda tiniebla, pero creemos que esa concepción retórica de "persona" no es una significación válida. El mismo apóstol Pablo tiene una percepción y una experiencia que siente, vive y le conmueve, pero no puede contar o describir porque no percibió el Paraíso de Dios

como ser, como persona descriptible: “Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años -si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé, Dios lo sabe- fue arrebatado hasta el tercer cielo; y sé que este hombre...fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir (2ª Corintios 12:2-4)”.

4.3. EL SENTIDO DEL ALMA HUMANA

- ***Distintos enfoques del alma humana***

La Biblia ya había señalado con claridad que el ser humano no fue creación de un cuerpo y un alma unidos. Unión de dos substancias que se manifiestan en forma de vida corpórea Lo material e inmaterial no pueden interactuar separadamente. Lo que Dios crea en Génesis 2:7 Reina-Valera Antigua fue:”7 *Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra, y alentó en su nariz soplo de vida; y fue el hombre un alma viviente*”. Es decir, formó al hombre, varón y hembra, y lo dejó en libertad, con autodominio y siendo a la vez más que biología y más que inmaterial, una persona que funciona todo a la vez. Separarlos, considerarlos entes, cuantificarlos, daría lugar a otras realidades dónde solo las cosas materiales son objetivas. Los actos morales del ser humano, la libertad, la voluntad, dependerían de la biología, de las leyes de la materia, de la genética y no de los aspectos[43] distintos que todo ser humano posee.

“Laín Entralgo abogará por exponer, en su última etapa de pensamiento, que no hay tal dicotomía cuerpo-alma, defendiendo que somos seres fisiológicos: el pensamiento, que es el alma, forma parte del cuerpo; el alma es aquello que todo “hombre hace por ser específica y personalmente la estructura que es: sentir, pensar, querer, recordar, olvidar, crear, imitar, amar, odiar”. Dice también

[43] La materia y el espíritu no son cosas, sino aspectos. Gonzalo Génova, profesor de la Universidad Carlos III de Madrid

Víctor Páramo Valero[44] Laín trata, por consiguiente, de dilucidar si en nuestra época –y con los conocimientos que acerca de la materia poseemos- puede mantenerse la existencia separada de dos realidades en el hombre, el cuerpo material y el alma espiritual, o bien debe aceptarse la teoría materialista de una sola realidad -la del cuerpo-, que sería quien realizase las funciones y poseyese las propiedades tradicionalmente concebidas al espíritu. Laín Entralgo no admite el dualismo platónico y cartesiano. El hombre "no necesita de un "espíritu" inmaterial para ser humano" Para Laín solo existe el cuerpo.

Otra forma de entender el alma, como lo señalaron los premios nobel de Física, Schrödinger y Wigner y otros físicos como Bruce Rosenblum y Fred Kuttner, estos autores sostienen que la realidad no es la materia sino la conciencia. Para los físicos la conciencia no era de su competencia, porque la física es el estudio de aquellos fenómenos naturales que son tratables con modelos comprobables y bien especificados[45]. Sin embargo, no hay manera de interpretar la teoría cuántica sin encontrarse con la conciencia. La conciencia definida en los diccionarios es equivalente a percatarse o sensación de "percatación". Sin embargo, no se refiere a la conciencia desde el punto de vista del psicólogo, de trastornos mentales, de autoconciencia, emociones ocultas, el inconsciente, sino al papel de la conciencia en el enigma cuántico que afecta a la realidad física, siendo toda realidad un enigma. Es sorprendente, por otra parte, la sobreabundante información que podemos poseer en estos días sobre el alma o la conciencia, las consideraciones y puntos de vista sobre estos temas que preocupan a la gente, pero son un enigma para el hombre. Quizás haya un excesivo espiritualismo e intereses espurios en un mundo tan materialista, pero se entiende mejor el texto bíblico de que "Dios ha

[44] El Eterno dualismo antropológico Alma-Cuerpo: ¿Roto Por Laín? Víctor Páramo Valero Universidad de Valencia

[45] El enigma cuántico. Encuentros entre la física y la conciencia. Bruce Rosenblum y Fred Kuttner

puesto eternidad en el corazón del hombre". Ver en el ser humano integrada la eternidad como una estructura que llamamos "alma".

Es destacable en Etienne Gilson[46] la claridad de ideas y el conocimiento que nos transmite sobre la mística y la filosofía de la Edad Media. Gilson se da cuenta de la fuerza e importancia del alma en la mística, del conocimiento que el alma puede tener de sí misma, de Dios y del propio ser humano. Para místicos y filósofos el problema es saber cómo y hasta dónde puede el alma penetrar en el conocimiento de su propia esencia. En su búsqueda por conocerse así mismo, el hombre tropieza con el alma como objeto de investigación, pero nunca como centro de conocimiento sino de la intuición ejercida por el alma. Los ojos del alma iluminarán al ser humano para descubrir al Creador. No podemos entrar en los planos de la filosofía y teología tomista con sus interminables distinciones de esencia, sustancia, imagen de Dios, causa eficiente, etc. etc., para levantar el edificio del conocimiento de las cosas espirituales y concluir como san Buenaventura que el hombre, en cuanto imagen, es como un intermediario entre Dios y la creación. Creo que son ideas muertas de tanto usarse.

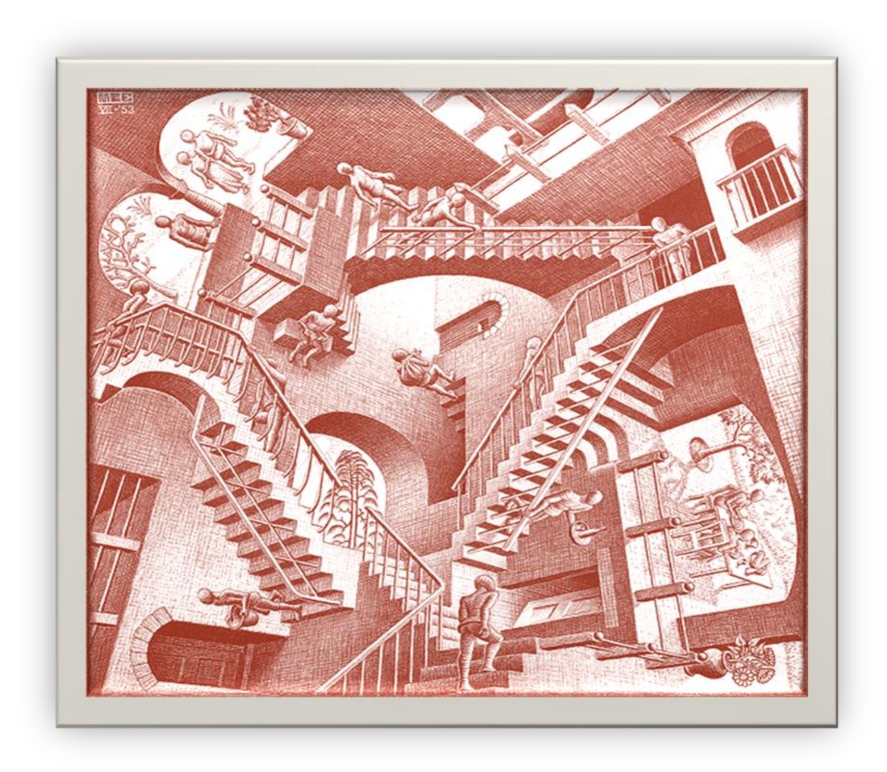
El alma pues es el centro de la mística, con todos los matices que la filosofía cristiana pueda aportar. Los reiterados ensayos sobre antropología que los hombres del Medievo y Renacimiento describieron con precisión sobre el cuerpo, este conducía al alma y el alma conducía al conocimiento de Dios. En la filosofía y teología místicas, como señala Cornelis A. van Peursen, "filosofar es algo así como el constante respirar del alma: una respiración que, en su inhalar y exhalar, se halla en incesante intercambio con lo que al hombre le rodea. La filosofía señala hacia el espíritu, que -como un viento extraño lleva al hombre hasta confines muy lejanos de los límites de su existencia enmarcada, y que, en esta búsqueda humana de puntos definitivos de orientación, hace que el hombre sea un ser

[46] El espíritu de la filosofía Medieval. Ètienne Gilson; El filósofo y la teología. Ètienne Gilson; El Tomismo. Étienne Gilson

verdaderamente espiritual”. No perderé demasiado tiempo en entender todos los modos de ver el alma en todos los saberes humanos.

- ***El alma en la mística española.***
- Teresa de Jesús en su libro Las moradas, dice:

“que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. Que, si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites. Pues ¿qué tal os parece que será el aposento adonde un Rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de todos los bienes se deleita? No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues El mismo dice que nos creó a su imagen y semejanza”.



Cada morada del castillo denota un grado de interiorización o humanización de la persona y, a la vez, un nivel de intensidad en la relación de Dios con el hombre y a la inversa. Sin embargo, seguimos sin saber dónde está ese castillo, donde está la imagen y semejanza de Dios y la belleza y capacidad del alma, cuando en esta vida no hay justo ni aún uno y nuestra inclinación hacia el mal es total. También Adolf von Harnack (1851-1930) pensaba que el evangelio de Jesús consistía en la presencia del reino de Dios, la paternidad de Dios y también en el valor infinito del alma humana o dignidad del ser humano. Cualquier otra afirmación sería una infiltración de la filosofía griega y cualquier dogma sería "una construcción del espíritu griego sobre el suelo del evangelio". ¿Podemos deducir que solo es el alma la que se deleita con el Paraíso de Dios, la que tiene valor infinito y no todo el ser humano con sus afectos, sentimientos y locura de amor hacia el Dios inabarcable pero no desconocido ni escondido?

No podemos obviar, sin embargo, la naturaleza religiosa de los seres humanos, donde se perciben las cosas eternas y del sentido de la vida. El espíritu del hombre también es materia, pero la materia también percibe las cosas de Dios, en unidad indisoluble. Agustín de Hipona describía ese estado agónico por la eternidad no en el alma sino en el corazón (Eclesiastés 3:11): "Nos has creado para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que encuentra su descanso en ti. Oh, Dios." Augustus Hopkins Strong lo formuló en lenguaje actual: "La naturaleza emocional y volitiva del hombre prueba la existencia de un Ser que en sí mismo es un objeto satisfactorio para el afecto humano, constituyendo un fin hacia el cual se dirigen las actividades más elevadas del hombre, asegurando su más alto progreso".

El método místico o teoría del contacto directo del conocimiento humano con Dios o divinización no deja de ser una hermenéutica alegórica, pero en la práctica se cosifica a Dios. Algunos místicos han negado la necesidad de una revelación de Dios en la historia. Sin embargo, el método místico ha sido aplicado a la interpretación de la Biblia. Hugo de San Víctor (1097) y Bernardo de Claraval (1091) son representativos dé este método. Aunque en su interpretación del Cantar de los Cantares, Bernardo enfatiza el amor que el esposo, Cristo, tiene por el alma redimida específicamente y sin buscar el sentido bíblico de iglesia como

en Apocalipsis, es sabido que a partir del siglo XX los métodos alegóricos, dogmáticos (del "sea anatema") y del misticismo han dejado de aplicarse, sustituidos por el método interpretativo histórico crítico. No vamos a analizar las veces que en la Biblia aparece *alma* y las diferentes acepciones, pero hay algunas como la indicación de que la santidad en el pensamiento hebreo puede ser un sinónimo de la deidad y se puede ver al comparar Amos 6:8: "El Señor Jehovah ha jurado por su alma (por sí mismo)" con Amos 4:2: "El Señor Jehovah juró por su santidad". También Oseas 11:9 es pertinente a esta utilización: "... porque soy Dios, y no hombre. Yo soy el Santo en medio de ti". Ambos textos no nos obligan a entender la divinización del hombre de la mística. Dios es Dios y no hombre.

Como podemos ver, la especulación tiende al infinito y el ejercicio de la razón puede ser agotador. Silogismo tras silogismo, la filosofía especulativa y la mística cisterciense hacen de Dios y el hombre lo que quieren, colocándolo en un universo inestable de realidades ficticias donde el único asidero para el hombre es la esperanza y la fe. Sabemos que el hombre es una unidad irreductible y fragmentando al hombre en cuerpo y alma ya hemos roto el misterio del hombre que es complejo en su unidad. Panikkar señala que el hombre es ādhyātmico, palabra hasta ahora ajena a la tradición judeocristiana pero que puede recordarnos que el hombre no se deja cautivar por el dualismo alma-cuerpo, pretendiendo una antropología integral en la cual el hombre real aparece considerándolo en todas sus dimensiones. La tradición cristiana ha destacado la radical unidad entre cuerpo y alma y no ve partes sino dimensiones constitutivas de la naturaleza humana. Sin embargo, ha tenido mucho peso el sentido del alma humana en muchas cuestiones de la teología, donde se mantiene la dualidad en la inmortalidad del alma cuando muere el cuerpo, la relación de lo espiritual con Dios y la salvación del alma como si el cuerpo no pasase más allá de la morada de los muertos.

- ***Sentido bíblico del alma como imagen de Dios***

El sentido del alma humana tiene mayor significado cuando acudimos a los textos de la creación en Génesis y leemos que el ser humano fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Quizás se quiera indicar que el hombre fue creado con "honor y gloria" semejantes a los de Dios, y con soberanía y poder sobre todos

los demás seres. Esta soberanía sobre la naturaleza debe ser un dominio responsable como administradores. Para Charles Francis Digby Moule (1908-) la naturaleza es para usarla como hijos de Dios, sabiendo que profanar y abusar de la naturaleza tiene consecuencias de gran alcance para la estructura del mundo[47]. Muchos autores como Leonard Verduin (1897-) basándose en Génesis 1:26-27 interpretan que el hombre, imagen de Dios, fue hecho para el dominio del mundo y no para ser divinizado. Norman Henry Snaith fue un erudito británico del Antiguo Testamento y profesor, cree que la *Imago Dei* se refiere solamente a la dominación del mundo y sus estructuras, nada de la naturaleza de Dios, sino de las funciones del hombre.

El dominio del hombre es claro en el Antiguo Testamento "Tzelem Elohim" y "demut", pero ninguno de los pasajes del Nuevo Testamento que tienen que ver con la imagen de Dios hacen referencia a "dominio" y sujeción. Autores bíblicos como Karl Barth o William W. Stevens dicen que el "dominio" o la dominación de lo creado es el "privilegio" del hombre y como consecuencia de estar hechos de la imagen de Dios. Esto nos obligará a ser buenos administradores de la naturaleza y del mismo modo el ser la imagen de Dios, no nos hará dioses. Fue predominante el periodo Patrístico y Medieval y también en la tradición católica, que la "imagen de Dios" se focalizara en las facultades intelectuales. Así se dice que "donde terminan las sensaciones, ahí debe haber un alma capaz de representaciones". Estas afirmaciones explican el término "sensaciones" "visión" y "fantasía" designando la capacidad del alma de emplear representaciones como paso previo al conocimiento[48]. Para Orígenes y Tertuliano la sustancia del alma es la sangre, pero Tertuliano explicará que como la sangre está por todo el cuerpo y por tanto

[47] Los virus del Edén. ¿Qué tiene que ver Dios con todo esto? Alfonso Ropero. Ropero analiza con erudición los virus causantes de la pandemia y como el hombre ha abusado de la naturaleza desestructurando este planeta.

[48] Las dos almas de la Teología del siglo III: Tertuliano, De anima - Orígenes De principiis. Jerónimo Leal

decir sangre es decir todo el cuerpo. Se trata pues de la médula de unión, el vínculo indisoluble del cuerpo y el alma.

Si en Orígenes hay conexión entre alma inmortal porque Dios hizo al hombre imagen y semejanza y por tanto inmortal, en Tertuliano no hay tal imagen y semejanza del alma. Según Jerónimo Leal "la imagen y semejanza" de Dios se encuentra en el cuerpo, como sucedía también en Ireneo, pero también encontramos la afirmación de que "el hombre es imagen de Dios, es decir, del Espíritu, pues Dios es Espíritu". Entre la infinidad de autores que tratan el tema del alma y que intentamos contraponer a través de estos autores, la resurrección es un hecho que cambia radicalmente muchas opiniones. Un estudio propio realizado sobre la inmortalidad del alma versus resurrección entre los teólogos de estos días, más de veinte de teólogos diferían entre sí[49]. En el caso de Orígenes el cuerpo resucitado es incorrupto y por tanto la condena o la salvación es completa, pero hay una diferencia en este cuerpo glorioso, que este se hace visible. Esta particularidad de la visibilidad o de un cuerpo glorificado no se comprende si no es por el relato de la resurrección de Cristo. Sin embargo las exploraciones de C.G.Jung al fondo del alma nos familiariza con el misterio del hombre. El libro de Stein Murray "El mapa del alma según C. G. Jung" en su Introducción dice:

"Con frecuencia Jung hizo referencia a sí mismo como un pionero y un explorador del inexplorado misterio del alma humana. Su espíritu parecía ser el de un aventurero y, para él -como aún para nosotros-, la psique humana era un amplio territorio que, en aquel entonces, había sido muy poco estudiado. Era un misterio que desafiaba al aventurero con la perspectiva de valiosos descubrimientos y asustaba al temeroso con la amenaza de la locura. Para Jung el estudio del alma se fue convirtiendo también en un asunto de trascendencia histórica dado que, como diría más de una vez, el mundo entero está colgando de

[49] ¿Vida o muerte después de la VIDA? "La inmortalidad del alma" versus Resurrección. Manuel de León de la Vega.
https://tertuliascirculoteologico.blogspot.com/p/blog-page_10.html

un hilo y ese hilo es la psique humana. Resulta entonces de vital importancia que nos familiaricemos más con ese hilo. Aquí surge la gran pregunta: ¿es posible conocer el alma humana, penetrar en sus abismos y trazar mapas de su vasto territorio? Puede que haya sido un remanente de la grandiosidad científica del siglo XIX lo que llevó a aquellos pioneros de la psicología profunda, tales como Freud, Jung y Adler, a emprender semejante esfuerzo y a pensar que podrían definir la inefable e insondable psique humana. Sin embargo, no escatimaron al lanzarse a ese Mare Ignotum y fue así como Jung se convirtió en un Cristóbal Colón del mundo interior. El siglo XX ha sido una era de adelantos científicos y maravillas tecnológicas de todo tipo; también ha sido una era de profunda introspección y escrutinio de nuestra subjetividad humana común, lo que ha desembocado en un campo ampliamente conocido hoy en día como psicología profunda"[50].

4.4. LA EXPERIENCIA, CERTEZA Y SEGURIDAD RELIGIOSA

- ***Promesa de ser participantes de la naturaleza divina***

> *Como todas las cosas que pertenecen a la vida y a la piedad nos han sido dadas por su divino poder, mediante el conocimiento de aquel que nos llamó por su gloria y excelencia, 4 por medio de las cuales nos ha dado preciosas y grandísimas promesas, para que por ellas llegaseis a ser* ***participantes de la naturaleza divina****, habiendo huido de la corrupción que hay en el mundo a causa de la concupiscencia;* (2 Pedro 1:3)

La experiencia religiosa[51], experiencia o conciencia místicas son términos que cada autor explica de maneras distintas para referirse al mismo fenómeno religioso. Dice Martin Velasco: "El término de la conciencia mística excede los límites de las religiones y, como Verdad, Bondad y Belleza, se hace presente a filósofos, poetas y artistas, capaces de ejercitar esas capas profundas del yo

[50] El mapa del alma en C.G. Jung. Stein Murray. Ediciones Luciérnaga. 2004

[51] William James. Las variedades de la experiencia religiosa

humano.” A la experiencia mística como fenómeno se le ha llamado de muchas formas. Algunos consideran que san Juan de Cruz se refiere a la experiencia mística cuando la califica “llama viva” pero otros creen que se refiere al Espíritu Santo. Platón y Plotino llamarán “espíritu divino “y santa Teresa de Jesús lo conceptúa como “éxtasis” que explica así: “Casi siempre se me presentaba el Señor así resucitado, y en la hostia lo mismo, si no eran algunas veces para reforzarme si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas, algunas veces en la cruz y en el huerto, y con la corona de espinas pocas; y llevando la cruz también algunas veces, como digo, necesidades mías y de otras personas, mas siempre la carne glorificada”.

Fray Juan de la Cruz entiende la “llama viva” como purificación y hace de la experiencia del Espíritu Santo el ungüento que, en el hombre purificado, es visto como un embellecimiento. El alma es embellecida por Dios y el Ser divino prepara el ser del hombre para el desposorio: “En el tiempo, pues, de este desposorio y espera del matrimonio en las unciones del Espíritu Santo, cuando son más altos ungüentos de disposiciones para la unión de Dios, suelen ser las ansias de las cavernas del alma extremadas y delicadas. Porque, como aquellos ungüentos son ya más próximamente dispositivos para la unión de Dios, porque son más allegados a Dios, y por eso saborean al alma y la engolosinan más delicadamente de Dios, es el deseo más delicado y profundo, porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios”.

Hablar de experiencia religiosa en el siglo XXI parece anacrónico ya que Dios no solo es negado por algunos pensadores, sino que en estas sociedades secularizadas no es un dato seguro. El pensar religioso del Siglo de Oro, y Contrarreforma, sin embargo, es el cruce de caminos donde se encuentran los seres humanos con Cristo. Todo un mundo religioso que quiere experimentar la “gracia”, otros especialmente las beatas quieren experimentar el dolor de los estigmas de Cristo, otros tener entre los brazos al niño Jesús, “otros, en fin, desean ser arrebatados en éxtasis, para ver a Dios cara a cara. Tales eran los títulos de los grandes santos, y lo eran más que cualquier otro episodio de su vida o que cualquier milagro que hubiesen podido realizar, porque el contacto con Dios, su presencia, el merecer el abismo de deleites que cantaba san Juan de la Cruz, les

otorgaba el grado más alto de santidad.[52]" En la edad del Siglo de Oro, san Juan de la Cruz "considera las imágenes, pintadas o esculpidas, imprescindibles incluso para la persona más espiritual, pero subrayando que debía trascender su belleza visual y convertirlas en instrumentos para conseguir la unión con la divinidad". Esta divinización, en el mejor de los casos, puede ser la condición de posibilidad, un anhelo, antes de la final quiebra en la nada, donde "nuestro trabajado linaje humano" se reduzca a "una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada" – que decía Unamuno-. El silencio de Dios en el ámbito del pensamiento y de la experiencia, predominan, esperando un tiempo de salvación mientras vivimos en un estado de inseguridad.

En el prólogo de Aranguren al libro de William James *Las variedades de la experiencia religiosa* nos encontramos de lleno con la experiencia mística que a partir de James ya no será "neurosis religiosa" sino otra forma de ver y apreciar la realidad. Cita a Zubiri a este respecto de la neurosis donde la persona neurótica "será creyente neuróticamente" pero profundamente religiosa. Cita también el caso de George Fox, fundador de los cuáqueros, que era un perfecto trastornado -dice- pero profundamente religioso. Cita también a santa Teresa que aún con sus manifestaciones patológicas de su psiquismo tiene una rica teología mística. Para James, la religión personal es experiencia que se puede analizar con estudio científico, pero no con la teología. El ateo será diferente del religioso porque carece del sentimiento de la experiencia. Las variedades de la experiencia religiosa de James se describen como del "alma sana", "alma enferma", la personalidad dividida en "dos almas" de san Agustín, el fenómeno de la conversión, la santidad y el misticismo, entre otras categorías.

La unión mística y el debate del alumbradismo español.

[52] Lo sagrado hecho arte. Riello, José; Misticismo como proceso creativo. Alejandro Mañas García

Para el filósofo polaco Kolakowski[53]la experiencia de la unión mística es un fenómeno raro, pero nuclear en la vida religiosa. Es la única experiencia directa y absolutamente irresistible de lo Eterno. Dios es concebido como fundamento infinito, eterno y viviente del ser, y no solamente como especulación. Esta experiencia es una percepción sensorial, como el gusto o el tacto, pero no es necesario que esté asociada a visiones pues el alma en estado de unión desecha las percepciones sensoriales, está vacía de imágenes y conceptos abstractos, no piensa en Dios y no trata de captarle en categorías intelectuales. Dice Kolakowski que ningún místico ha intentado "demostrar" la existencia de Dios porque esto sería demostrar que la miel es dulce y el agua húmeda. La experiencia religiosa de los místicos no solo se expresa con un lenguaje poético e inspirado, sino que nos sugiere una rara experiencia humana tan universal e inmutable como el amor y el temor. Las emociones relacionadas con el amor pueden ser altamente poderosas e irresistibles, placenteras o dolorosas, pero siempre conmocionan el corazón. Por esta causa, cuando el lenguaje y la esfera de la intimidad del ser humano tratan de describir la experiencia mística, resultará más complicado que hablar de Dios en términos filosóficos dado que el lenguaje para hablar de lo Inefable y la unión mística, siempre resultará inadecuado.

Una de las cuestiones de debate en la mística cristiana y católica es si la experiencia de la unión con Dios es como consecuencia de los esfuerzos humanos que obligan a una recompensa bien ganada por los méritos de la piedad y contemplación del hombre. Para Kolakowski "la unión no era algo que pudiera esperarse y menos aún merecerse. Era un don de gracia extraordinario y uno sólo podía contribuir a él haciendo todo lo posible por suprimir la propia voluntad, por reducir el alma a un estado de pasividad perfecta por medio de la cual pudiera actuar Dios. Sin embargo, la afirmación misma de que puede alcanzarse esa pasividad por efecto del esfuerzo autodestructor del alma apenas se diferencia de la idea de autodeificación, puesto que la pasividad absoluta no es otra cosa que

[53] La Religión. Si Dios no existe. Leszek Kolakowski

la conversión en Dios; si es concebible que pueda llegarse a la primera por el ejercicio de la contemplación, entonces también puede llegarse a la segunda".

Ser capaz de alcanzar el estado en el que "los actos de la voluntad" en palabras de los místicos han sido eliminados totalmente, equivale a su sustitución por la voluntad de Dios y, por tanto, a la pérdida de la distinción entre lo humano y lo divino." Una expresión del alumbrado español Pedro Ruiz Alcaraz [54]"El amor de Dios en el hombre es Dios", ha creado un debate sobre los méritos en el misticismo del siglo XVI o la justificación por la fe que defienden los estudiosos del tema como José C. Nieto y Ángela Selke. En el ensayo de Miquel Beltrán citado, se plantea la cuestión de si los alumbrados españoles son místicos pues uno de los principales alumbrados, Alcaraz, sostenía lo contrario de lo que representaba la manifestación mística. Entendía este que "las consolaciones espirituales eran dones divinos que quien los recibía debía mantener en secreto, pues no cabía propalar el propio don de la elección". Los círculos alumbrados sostenían las admoniciones de Gerson sobre los raptos ascéticos y aunque no negaba el valor de las visiones, afirmaba también que era imposible saber si eran auténticas o si procedían de hombres poco espirituales. "El problema -dirá José C. Nieto- de si los alumbrados dexados eran místicos no es una simple sutileza académica confinada a esotéricas sutilezas teológicas más bien ajenas a los estudios sociológicos e históricos, y a su actual impacto. Por el contrario, lo que aquí se intenta demostrar es que sin comprender con claridad estas distinciones, y evaluarlas correctamente, será imposible determinar la contribución de los alumbrados al mundo moderno del Renacimiento y la Reforma". "Afirma también Nieto "que es importante subrayar que, si bien los alumbrados eran biznietos de los maestros españoles de la Cábala y quizás estaban al corriente de algunas de sus ideas, no queda en ellos traza de pensamiento cabalístico. Lo que hubieran aprendido a través de sus tradiciones judías, fue por ellos transformado u olvidado".

[54] Mística del abandono en los primeros alumbrados. Miquel Beltrán. Universidad de las Islas Baleares

Contrariamente a Nieto, sostiene Beltrán que el carácter no-místico de la doctrina alumbrada no se puede sostener, pues los alumbrados buscaban el amor de Dios en el hombre y esto significaba para los conversos judíos la relación del creyente con el Dios Padre a través del amor. La alumbrada Isabel de la Cruz también había enseñado que el amor que se siente por Dios "invade" el alma del alumbrado. No es un amor que se sienta, sino que irrumpe y obliga; no generado por el propio corazón, sino impuesto a él. Esta forma de pensar contradeciría a Beltrán por el carácter no-místico de la doctrina alumbrada, ya que la mística es un ejercicio y una persecución de la unión y divinización del hombre, siendo Dios el que invade al hombre. La representación de la mística del XVI con sus llagas en las manos, pies y costado, alimentándose solamente de la hostia en la misa y los brazos en cruz eran un claro indicio de una centralidad Cristocéntrica, mientras "la espiritualidad alumbrada no es Cristocéntrica". Para el alumbrado Alcaraz "la contemplación de los atributos y perfecciones de la Divinidad es aventajada a la contemplación de la Santa pasión o misterios de la humanidad (de Jesús)".

- ***Una espiritualidad universal***

El renovado interés por lo religioso como dimensión humana universal y en este acercamiento a la divinidad se busca una auténtica experiencia de Dios. Para Panikkar[55] experiencia no es ciencia, conocimiento, técnica, ni algo puramente psicológico, sino "el toque con la realidad". "Toque ontológico que transforma nuestro ser más profundo"; este "toque" es "sentirse atrapados por una realidad más fuerte que nos penetra y nos transforma". En una línea similar, Leonardo Boff sostiene que, para encontrarnos con Dios vivo y verdadero a quien pueda entregar el corazón, necesitamos "experimentar a Dios"; una experiencia que no es tanto "pensar sobre Dios", sino "sentir a Dios con todo nuestro ser". Este sentir a Dios fue el ejercicio ascético y espiritual de toda la mística, pero ¿cómo se siente a Dios? Panikkar se pregunta ¿Cómo tener experiencia del Misterio, del "Ser que es también No-Ser"? ¿Cómo hablar de lo inefable?

[55] Dios, Hombre, Mundo · La Trinidad en Raimond Panikkar. Victorino Pérez Prieto

Panikkar mantiene que "todo lo que puede decir con estricta racionalidad de la experiencia de Dios es idolatría"; incluso "blasfemia", porque "querer justificar a Dios, probar, y aun defender, significa colocarnos nosotros como fundamento mismo de Dios". La visión que Panikkar tiene de la experiencia de Dios debe asentarse en "el lugar de la oración, de la plegaria como experiencia de precariedad. Una experiencia que se manifiesta en la alabanza del que adora, en la acción de gracias del que se siente salvado y en el grito de precariedad humana del que sufre la injusticia y el dolor. "Reconocer esta condición humana precaria y gloriosa es reconocer que dicha experiencia trastoca todos nuestros valores".

La experiencia mística en Panikkar, no es una experiencia del "yo", de la divinización del hombre. Como en el caminar de Abraham, es una experiencia que no sabemos dónde nos lleva y en la experiencia de Pablo de Tarso supone la negación de uno mismo: "Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mi" Gal 2,20 Ángela Selke nos lleva también a la experiencia de los alumbrados españoles que convivieron con los místicos de su tiempo, con beatas revelanderas, con la oración estática y con visiones tan engañosas que desentrañaban el misterio de la Trinidad. Tanto Pedro Ruiz Alcaraz, como Isabel de la Cruz rechazaban aquellas manifestaciones místicas estertóreas de beatas, místicos y escritores religiosos. Con su postura anclada en la Biblia y el amor de Dios hacia el hombre, no viceversa, consiguieron hacer impopular el alumbradismo[56] y más tarde el protestantismo.

[56] Indudablemente la obra de Bataillon, "Erasmo y España" cambió la forma de estudiar las corrientes espirituales en la España del siglo XVI. Este sabio autor monopolizó el erasmismo como corriente espiritual predominante en la primera mitad del XVI, sin tener en cuenta otras opciones autóctonas como el alumbradismo y el luteranismo posterior. Los análisis de Melquiades Andrés, Álvaro Huerga o Joseph Pérez1 apuntan hacia una ascética y una mística que nosotros creemos no fue predominante del siglo XVI. Entendemos como José C. Nieto en su obra "El renacimiento y la otra España" que el evangelismo y el paulinismo concentraron la mayoría de las aspiraciones, entendidos "evangelismo y paulinismo" en sentido más real. Como bien explica Nieto, Bataillon usó "evangelismo" en el sentido católico romano del cual Erasmo era el máximo exponente. Por esta causa excluyó a Lutero de ese "paulinismo" bíblico novotestamentario y dejó a Erasmo con

El pesimismo antropológico del iluminismo les hacía considerar la huella del pecado en cada uno de los hombres, apreciar su turbia naturaleza y las inclinaciones hacia el mal. Solo el amor de Dios le impedía obrar el mal, porque todo don perfecto descendía del Padre de las luces y quienes recibían ese amor nada podían hacer por sí mismos.

Para Hans Urs von Balthasar[57] la experiencia bíblica, la experiencia de la fe en el evangelista Juan va más allá de la escatología y la mística. La mística bíblica -dice- nunca suprime la frontera teológica entre los eones y es siempre por definición una mística del estado de la fe. Es una fe que no solo aguarda o espera el retorno de Cristo (1 Juan 2:28), sino que siente haber alcanzado ya lo pedido y descansando en haber vencido al mundo y tener ya la vida eterna, conscientes de haber pasado de muerte a vida. Así la fe no se entiende de modo negativo, "todavía no", sino que se abre positivamente y se deja caer en las manos de Dios abandonada a saberse con una nueva vida. Esta fe positiva basada en 1 Juan 5:18 también añade la impecabilidad, uno de los grandes problemas del misticismo del s. XVI y de la beatas místicas y revelanderas: "*Sabemos que todo aquel que ha nacido de Dios, no practica el pecado, pues Aquel que fue engendrado por Dios le guarda, y el maligno no le toca*". Amparadas en este texto bíblico, muchas de estas mujeres y hombres (frailes fundamentalmente) consideraban que no tenían pecado, viviendo disolutamente (alguien lo ha llamado epicureísmo erótico) como es el caso de la beata Francisca Hernández[58].

- ***Nueva visión de la experiencia religiosa***

Cuando decimos "experiencia religiosa" normalmente lo entendemos como espiritualidad o espíritu religioso. La espiritualidad no entra dentro de los límites

un evangelismo católico y amorfo. (*Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del Siglo XVI…* Manuel de León de la Vega)

[57] Gloria. Una estética teológica. Hans Urs von Balthasar

[58] Tiempo de beatas y alumbrados. (novela histórica) Manuel de León

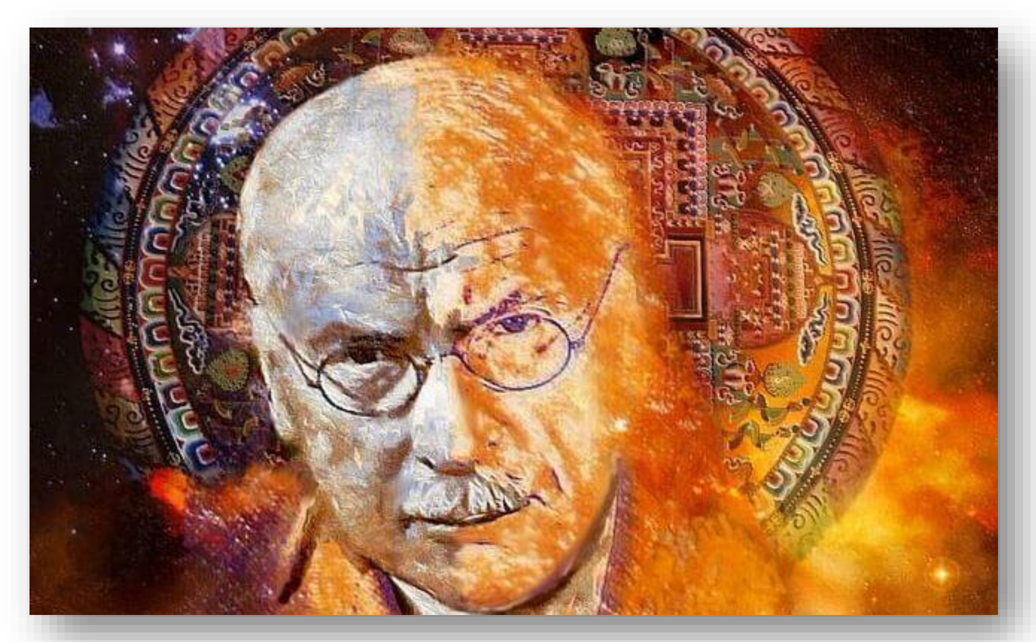
de la razón, ni entra en el campo de la forma de vivir con el prójimo y con uno mismo, reducida la vida a sentimientos morales y altruistas. "El verdadero hombre religioso cree en una realidad concreta, dialoga con ella y ajusta su libertad a sus designios" – dice Ignacio Enrique del Carril-[59]. El hombre que reza y pretende vivir "en relación con Dios", ese hombre considera a Dios como una realidad incluso tan patente como cualquier fenómeno observable de la naturaleza o cualquier verdad matemática. El matemático y físico cuántico Pascual Jordán[60], de origen germano-español, como pionero de la ciencia moderna dice que "el muro, levantado por la filosofía materialista ayudada por la antigua ciencia, excluye al pensador científico del dominio espiritual de la fe religiosa. Pero la moderna ciencia, al debilitar los presupuestos científicos de la filosofía materialista, ha dejado a un lado ese muro (Jordán 1972,) Se refiere Jordán al muro de la causa y efecto de Laplace. De la concepción mecanicista del "El hombre máquina" de La Mettrie cuyos engranajes funcionan como los de un reloj de manera que sus intenciones, pensamientos o decisiones son estricto mecanicismo regidos por el más estricto determinismo. "¿Qué puede significar "voluntad libre" en un reloj de bolsillo o en una dinamo? Si el hombre es una máquina, si está sometido a una determinación absoluta, ya no se puede hablar de libre albedrío" (Jordán 1972, 115).

Para Jordán el indeterminismo cuántico cambiaba la forma de explicar la naturaleza del hombre que ya no es un reloj obstinado en marcar las horas exactas sino impredecible como la misma libertad humana. Esto afectaba también a la religión y no solo a la filosofía materialista cuyos presupuestos científicos estaban debilitados. La microfísica del átomo cambiaba muchas de las leyes de la causalidad y continuidad de la física clásica que eran válidas para el mundo macrofísico, pero no para el microfísico. En lo que nos introduce Jordán para este

[59] La física cuántica y el diálogo con la religión. Ignacio Enrique del Carril

[60] Pascual Jordan, Glory and Demise and his legacy in contemporary local quantum physics (Pascual Jordan, gloria y desaparición de su legado en la física cuántica local contemporánea) Bert Schroer

estudio, no solo afecta a lo que llama "acausalidad" que indica indeterminación, impredictibilidad y contingencia en la naturaleza cuando siempre se había concebido al mundo con leyes precisas y mecánicas. Ya no se podrá dar una explicación exhaustiva del universo sin tener en cuenta los fenómenos cuánticos. La experiencia religiosa y la teología habían sido relegadas por la razón y el saber positivo. Se mantenía una actitud hacia la religión y la metafísica de "asepsia" para no contaminar la ciencia. Sin embargo, para Jordán con la física cuántica no solo



Carlos Gustavo Jung

se desmonta el materialismo y determinismo antiguo sino que nos permite ser creyentes religiosos y tomar una decisión personal frente a la fe. La verdad religiosa, la verdad mística o espiritual no puede ser producto de debate sino de diálogo para ahondar en los misterios de Dios y de la vida humana. Las respuestas no pueden ser la del catecismo y del dogma sino de la experiencia personal con el misterio. Werner Heisenberg, padre de la física cuántica, cierta vez dijo: "El primer sorbo de la copa de la ciencia te vuelve ateo, pero en el fondo del vaso Dios te está esperando"

Estos últimos años la física cuántica ha revolucionado el mundo de la espiritualidad y autores como Goswami[61] que analizan la conciencia desde la física cuántica para llegar a conclusiones que C.G. Jung apenas podía vislumbrar. Los hermanos Goswami tratan de mostrar cómo los principios de la física cuántica enseñan que el mundo material es una proyección de la conciencia humana. La conciencia es la matriz de cuanto existe: materia, mente y vida. "El medio que transforma la posibilidad en realidad es la conciencia -dirán-. Es un hecho que cuando observamos, vemos realidad, no posibilidad. De modo que la observación consciente es una condición suficiente para el colapso de la onda de probabilidad". Porque, en última instancia, "la conciencia crea la realidad, porque la elección de lo que se convierte en realidad depende siempre de la conciencia". Por lo que "si introducimos la conciencia como fundamento del ser, como trascendente, como una, como autorreferente en nuestro interior, tal como nos han enseñado los maestros espirituales de todo el mundo, entonces el debate cuántico se disipa y las paradojas se resuelven". Y concluyen: "Mi esperanza consiste en que, a medida que cobre fuerza una ciencia cosmológica, estos mitos (los que las religiones utilizan para explicar sus respectivas cosmologías) darán paso a una reiluminación de la unidad subyacente a todas las religiones".

- ***Certeza y seguridad en Dios***

Aunque nos hayamos distraído del tema de esta sección que se refiere a la experiencia, certeza y seguridad religiosa o si se prefiere seguridad de salvación, la conclusión es más sencilla a mi modo de ver. La salvación es un don de Dios y por tanto toda experiencia, certeza y seguridad también son un don de Dios. El evangelista Juan en 15:5 dice "Yo soy la vid, vosotros los pámpanos; el que permanece en mí, y yo en él, éste lleva mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer". La seguridad de salvación nace del pámpano unido a la cepa "y yo les doy vida eterna y jamás perecerán, y nadie las arrebatará de mi mano". Juan 10:8. El ser humano descansa seguro de que Dios ha intervenido en su vida, ha

[61] Ciencia y espiritualidad: una integración cuántica de Amit Goswami, y Maggie Goswami

quitado todos sus temores y ha nacido una nueva esperanza. Es como el enamoramiento humano que llena tu vida sin poder explicarlo, sin tener que hacer nada, como un regalo que llevabas tiempo esperándolo. La angustia de Lutero ante la pregunta ¿cómo llego a ser justo ante los ojos de Dios? halla respuesta en la iluminación que nos hace ver que todos nuestros méritos según esa ley son pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor (Filipenses 3,8) Algunos teólogos creen que esta absoluta supremacía de la fe sobre el amor (sola fides) que obra nuestra justificación ante Dios, necesita de obras, hechos no tanto meritorios sino coherentes con nuestra "vocación". Es evidente que el pámpano unido a la vid produce frutos que provienen de la savia de la parra, Dios por la acción de su savia del Espíritu en nosotros es el "Dios que en vosotros obra así el querer como el hacer, por su buena voluntad". Filipenses 2:13. Sigue siendo Dios el que obra en nosotros produciendo frutos.

La impecabilidad de los alumbrados y místicos es otra cuestión que surge en el creyente. Ser justo y pecador a la vez no tiene una fácil explicación racional. La solución podría estar en el ejemplo de la vid y los sarmientos. Los sarmientos producen frutos buenos siempre que estos estén unidos a la vid. No hay frutos malos, podridos por dentro, con gusanos o raquíticos. No puede producir la vid nada que sea contrario a su naturaleza. "En Cristo" es una expresión paulina que aparece en varios textos que se refieren al creyente estando "en Cristo" (1 Pedro 5:14; Filipenses 1:1; Romanos 8:1). Colosenses 3:3 dice, "Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios". Dios es la perfecta justicia. Sin embargo, para muchos creyentes el quietismo en la vida espiritual tiene que ser vivido como lucha que posee al amor por arma y cuyo premio es Dios. Dios es un objeto que conseguir en una lucha de larga duración, en una vida llena de vicisitudes. Dice Pablo Rouselot[62] "Así, todos los místicos han contado los grados de esa vida y recurrido, para designarlos, a la alegoría. Unos edifican una escalera de la tierra al cielo, otros dirigen los paseos del alma por los senderos de un jardín,

[62] Los místicos españoles Tomo II. Pablo Rouselot

por las sinuosidades de un valle, o le muestran la estrella misteriosa; aquéllos, los más numerosos, abren tres caminos, el de la purificación, el de la iluminación y el de la unión". "No encierra el alma en la estéril inmovilidad de una plegaria inerte, de un egoísmo culpable: quiere que trabaje en perfeccionarse, que contraiga méritos, que el amor en que arde por su Dios se desborde en caridad sobre sus semejantes". Es posible que algunas de estas ideas hayan desaparecido de este catolicismo, pero siempre revolotean en todos los ambientes de la espiritualidad basada en los méritos humanos. Sin embargo, este mismo autor se da cuenta del problema de la contemplación pasiva donde "Dios es el que produce tanto el querer como el hacer por su buena voluntad", donde se infiltra el problema de la impecabilidad al estar justificados en Cristo. Dice Rouselot que: "esta enervante teoría que mata las afecciones es la que falsea la naturaleza, pervierte la conciencia, y, por último, llega hasta las aberraciones de la impecabilidad".

4.5. LA MÍSTICA ESPECULATIVA

Pido disculpas por ilustrar esta sección con el conocido cuento hindú de los seis sabios ciegos y el elefante. Es cierto que el elefante existía, lo habían experimentado con su tacto ya que eran ciegos, pero la realidad de cada uno era distinta. Se habían acostumbrado a la especulación de manera que todos los días reflexionaban o imaginaban historias. Uno de los días "un sabio había decidido salir a dar un paseo por el bosque cercano a la casa y deleitarse con el cantar de las aves. De pronto, se le había aparecido el Dios Krishna, que sumándose al cantar de los pájaros, tocaba una bellísima melodía con su flauta. Krishna al recibir los elogios del sabio, había decidido premiarle con la sabiduría que, según él, le situaba por encima de los demás hombres". Yo creo que Dios no puede ser objeto de especulación, porque el ser humano sigue siendo un sabio ciego.

*"Cuenta una leyenda hindú que existían **seis sabios ciegos** que querían saber qué era un elefante. Como no podían ver, tenían que conocerlo a través del tacto.*
El primero de los sabios se acercó al elefante, tocó su cola, y exclamó: "¡El elefante es como una cuerda!"

El segundo se acercó a la parte delantera del animal y palpó uno de los colmillos. Gritó: "Esto es agudo, liso y redondo... ¡El elefante es como una lanza!"
El tercero de ellos también se aproximó a la parte de delante y tocó la trompa del elefante. "Estáis equivocados. Un elefante es como una serpiente", dijo.
El cuarto se acercó, estiró la mano y notó la rodilla del animal. Exclamó: "Está claro, ¡el elefante es como un árbol!"
El quinto se dirigió al elefante y tocó casualmente la oreja, y les dijo a los demás: "Ninguno está en lo cierto. Incluso el más ciego de los hombres se daría cuenta de que un elefante es como un gran abanico".
El sexto y último de los sabios se acercó al animal y rozó su lomo duro. Dijo: "Os equivocáis. El elefante es como una pared rugosa".
Después de haber tocado al elefante y de haber llegado a sus propias conclusiones de lo que podría ser este animal, comenzaron una larga disputa porque todos estaban seguros de lo que habían tocado y pensaban que los otros no estaban en lo cierto.

- ***Atajo hacia la verdad***

Muchos grandes pensadores y científicos del mundo se han adherido al misticismo, aunque la experiencia mística esté en el extremo opuesto al pensamiento racional. Se quiere decir con ello que la razón y la ciencia no puedan responder a los últimos "porqués" y la experiencia mística es usada por gente religiosa como sensación sobrecogedora de estar en presencia del universo o de Dios, de vislumbrar una visión holística de la realidad, o estar en presencia de una influencia poderosa y cariñosa"[63]. La esencia de la experiencia mística, entonces, es un tipo de atajo a la verdad, un contacto directo e inmediato con una última realidad percibida. De acuerdo con el matemático Rudy Rucker: La enseñanza central del misticismo es esto: La Realidad es Uno

La mística especulativa desarrolla casi hasta el infinito la antropología cristiana donde el hombre tiene alma y se sirve del cuerpo. Agustín dirá que es un alma razonable que se sirve de un cuerpo terrestre y mortal. Sin embargo, el

[63] La mente de Dios. La base científica para un mundo racional. Paul Davies

cristianismo mantiene la unidad del hombre, aunque el alma en si misma es una sustancia racional apta para gobernar el cuerpo y la unión del alma al cuerpo es natural y creada por Dios que todo lo hizo bien o bueno. Además, -dice Etienne Gilson[64]- puesto que se trata de la salvación del hombre íntegramente, la filosofía cristiana no puede proponerse salvar el alma del cuerpo, sino salvar el cuerpo por el alma, y para que así sea, es menester necesariamente que el hombre sea un compuesto substancial, muy diferente de la yuxtaposición accidental llamada por Platón.

En el siglo XII uno de los focos de la mística especulativa se concentra en varias abadías y una de ellas la abadía de los agustinos de Hugo de San Víctor, teólogo espiritual y lúcido, conocedor de las ciencias sagradas y profanas, pero orientadas a la contemplación de Dios y al amor. Sin embargo, -dice Alejandro Mañas[65]- existe un equívoco al definir a Hugo como místico: "Se puede ser un místico elevado sin saber leer ni escribir; se puede ser un místico elevado, más o menos instruido, sin integrar el propio saber en la vida mística; y se puede ser un místico muy instruido y deseoso de transformar el saber mismo en contemplación. Hugo de San Víctor pertenece a este último grupo". La mística de san Víctor no consiste tanto en "atribuirnos experiencias o revelaciones excepcionales cuanto, en buscar interpretaciones alegóricas de las cosas naturales, y conducir al alma hacia la paz y el gozo interior por las vías del recogimiento. Como el arca de Noé, que flota sobre las aguas del diluvio, el alma flota sobre el océano del mundo; mientras esperamos que pase la iniquidad y cese el diluvió, es necesario permanecer en el arca; saldremos de ella más tarde, cuando el mundo exterior no tenga ya nada perecedero, ni el hombre interior nada corrompido; entraremos en la paz perenne y en la morada de Dios".

Todos atribuyen a Alberto Magno y Tomás de Aquino el racionalismo de la escolástica de este siglo y siguientes. El siglo XIII, que es la edad clásica de la

[64] La Filosofía Medieval. Etienne Gilson./ Antropología cristiana. /
[65] El misticismo como proceso creativo. Alejandro Mañas García

Escolástica, a partir de los problemas que plantea, los filósofos del siglo XIV aportarán nuevas soluciones. "Nada más falso que considerar la filosofía medieval como un episodio que encuentra en sí mismo su propia conclusión"- dice Mañas - Hugo de San Víctor es el introductor en la teología de la corriente neoplatónica-agustiniana y opina que Dios ha creado el alma a su imagen y semejanza; de ahí que sea inmortal. El cuerpo, en cambio, fue creado corruptible y a imagen del animal. Gracias a la unión del cuerpo y el alma el cuerpo participará de inmortalidad por un beneficio del creador. El primer conocimiento es el de nuestra existencia. "No podemos ignorar que existimos; con mayor exactitud todavía: el alma no puede ignorar que existe y que no es cuerpo; ahora bien, sabemos asimismo que no hemos existido siempre y que hemos tenido un comienzo; por consiguiente, ha sido necesario un primer autor de nuestro ser, y ese autor es Dios. Semejante deducción anuncia el proceso análogo que han de seguir las *Meditaciones metafísicas*.

También admite Hugo de San Víctor, como hará Descartes, que Dios no quiere las cosas porque éstas son justas, sino que son justas porque Dios las quiere. "La primera causa de todo es la voluntad del Creador; no hay ninguna causa antecedente que la mueva, porque es eterna, ni causa alguna subsiguiente que la confirme, ya que es justa por sí misma. Efectivamente, la voluntad de Dios no es justa porque lo que Él ha querido es justo; antes bien, lo que Él ha querido es justo precisamente porque Él lo ha querido... Así pues, si preguntamos por qué es justo lo que es justo, se nos responderá con razón: porque está conforme con la voluntad de Dios, que es justa. Y si, además, preguntamos por qué es justa la voluntad de Dios, se nos responderá con razón que la primera causa, que es por Sí misma lo que es, no tiene causa. De ella sola proviene todo cuanto existe; y, por lo que se refiere a ella, no procede de nada, puesto que es eterna.". Este podría ser un ejemplo de mística especulativa.

En la Alta Escolástica se entremezclan los conceptos y los sentimientos religiosos, la espiritualidad mística y el entendimiento de las cosas espirituales. En los escritos de Eckhart, Escoto y Ockham aparece el concepto de la fe. Si la fe no se basa en razón, ni tiene realidades demostrables, evidentes o explicables ¿qué valor tiene la fe? Aunque la escolástica nunca niega la fe, para Duns Escoto el

objeto de la teología son las verdades de la fe y estas no pueden entenderse ni mucho menos explicarse racionalmente. No pueden demostrarse, solo cabe creerlas. Pero el problema subsiste si a la fe se le suprime el apoyo de la razón y a la razón se le niega la capacidad de indagar lo sobrenatural o lo concerniente a Dios.

El misticismo especulativo, especialmente el alemán del maestro Eckhart, vuelca toda su investigación en la fe. Considerado el autor más original y profundo, más importante y revolucionario teólogo de la mística Occidental, Eckhart, se acoge a la soledad monástica para volcarse en el encuentro con Dios, el anhelo de la presencia divina y el último fin la unión con Dios. Sin embargo, en esta vivencia mística "Dios y el hombre están separados uno de otro. Cada uno conserva su propia voluntad y sustancia. Tal unión es para ellos una comunión de voluntades y un acuerdo en el amor". Explica Mircea Eliade que a partir del siglo XIII se puede hablar de secularización de la experiencia mística dado que Eckhart proclama y justifica teológicamente la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo. En el caso de Marta y María en los evangelios parecería confirmar la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa, la vida monástica y la vida secular. Eckhart es integrador de la contemplación y de la acción.

Verdaderamente la obra de Eckhart es el mayor intento medieval de justificar especulativamente la fe. "De hecho,-dice Etienne Gilson - su obra es sustancialmente una teoría de la fe referida al misterio revelado como raíz, sustancia y medio de la experiencia espiritual, y con ella intenta mostrar la unidad esencial que hay entre el hombre y Dios, entre el mundo natural y el mundo sobrenatural, la eternidad del mundo creado por Dios contemporáneamente a la generación del Verbo; la transformación en la vida eterna de la naturaleza humana en naturaleza divina; la identidad perfecta entre el hombre en gracia y Dios; la unidad perfecta e indistinta de Dios; el no-ser de las criaturas como tales; el valor indiferente de las obras externas; la pertenencia al alma del entendimiento increado..., son tesis que buscan establecer la unidad esencial del hombre con Dios, de la criatura y del Creador, y así ofrecer al hombre la posibilidad de la fe: "¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios,

entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos”.

La doctrina especulativa de Eckhart aparece ya en las *Cuestiones sobre el ser*. Se pregunta si en Dios ser y conocer son la misma cosa y contrariamente a Tomás de Aquino responde que Dios no conoce porque es, sino que es porque conoce. El ser solo conviene a las criaturas y el Ser no está en Dios más que como en su causa

Eckhart ha mantenido constantemente la doctrina de que Dios Padre es el *Intelligere*, de igual modo que ha asignado al Hijo el *Vivere* y al Espíritu Santo el *Esse.* Centrándonos en la mística de Eckhart, según la entiende Hilda Craef[66], el tema principal de su doctrina es la necesidad de que el Verbo divino nazca en el alma. Para esta autora la doctrina de Eckhart se refiere a la unión mística y no tanto al nuevo nacimiento surgido desde la conversión y la fe en el Verbo. (Juan 3:3Jesús le contestó: “*De verdad te aseguro que, si uno no nace de nuevo, no puede ver el Reino de Dios*”)

Sigue Craef las explicaciones clásicas de toda la mística, esto es, que para alcanzar la unión mística es indispensable una estricta disciplina ascética.” Pues todas las cosas creadas contienen la sombra de la nada, y el hombre que quiera alcanzar la Divinidad increada debe despegarse totalmente de las criaturas. Su vida se ha de dirigir únicamente hacia Dios. El Dios de Eckhart, sin embargo, tiene mucha más afinidad con el Uno de los neoplatónicos que con la Trinidad cristiana, porque según su concepción esta última introduce el número en la Divinidad, siendo así que el número es algo totalmente ajeno a Dios. Por otra parte, todas las cosas, incluyendo al hombre, están en Dios, de donde «el hombre en Dios es Dios». Esta extraña proposición requiere una explicación muy cuidadosa, para evitar que se tome como panteísta. Puede ser que simplemente signifique que, como las ideas que están en Dios no pueden ser diferentes del mismo Dios, también el hombre como idea divina ha de serle idéntico. Pero en su doctrina

[66] Historia de la mística. Hilda Craef. Biblioteca Herder Volumen 120

mística Eckhart parece que quiere decir algo más que esto. Porque en ella nos dice que cuando Cristo afirma: "Yo y el Padre somos uno", estas palabras se aplican en el mismo verdadero sentido tanto a Cristo como al cristiano. Porque, escribe Eckhart, «sería realmente muy poca cosa para mí el que el Verbo se hubiera hecho carne por el hombre en Cristo, esa persona distinta de la mía, si no se hubiera hecho' carne también en mí personalmente, de tal manera que yo también pudiera ser el hijo de Dios». "Porque —prosigue — no hay que imaginar falsamente que Cristo sea el Hijo de Dios, como si fuera otro hijo y otra imagen diferente de como el hombre justo y semejante a dios es hijo; de Dios." Y así para Eckhart el místico es el hijo de Dios en el mismo verdadero sentido que Cristo, lo que significaría que él, el cristiano perfecto, es el mismo Dios. Más aún, no tuvo empacho en escribir: "Cuanto más nos acercamos al Uno, tanto más realmente somos hijos de Dios y el Hijo, y Dios Espíritu Santo también procede de nosotros", identificando dé nuevo al místico con el mismo Hijo divino. Eckhart puede hacer esta identificación porque cree que existe una potencia en el alma humana, a la que llama la centella o la "ciudadela" del alma, que, siendo imagen de la naturaleza divina, es la esfera en la que nace el Hijo".

No considero importante seguir todas las consideraciones de la especulación mística ni en el Maestro Eckhart ni otros místicos y pensadores por la excesiva racionalización del misterio de Dios y del hombre.

4.6. ESCOLÁSTICA Y BIBLIA, EN VARIOS PENSADORES

Lev Schestov[67] sostiene que la escolástica recibió mucha sabiduría de mano de los griegos sin contrastarla con la Biblia. Al contrario, la Biblia sería armonizada con la sabiduría griega, sin tomarse la molestia de ver lo que la Escritura decía e interpretando y callando lo que no podía armonizarse. Uno de los ejemplos que

[67] Atenas y Jerusalén. Lev Schestov

pone Shestov se refiere a la armonización del amor o doctrina del amor bíblico. Los filósofos de la Edad Media y escolásticos conociendo por el apóstol Pablo que lo principal y esencial para el hombre no reside en la razón ni en el conocimiento que hace presuntuoso al hombre y que todos los dones de la razón no son nada sin amor, se vieron obligados a proceder a una purificación y catarsis del amor en la Biblia. El amor lo transformarán en lo que Spinoza llamó *amor Dei intelectualis.* Santo Tomás, es cierto -dice Shestov-, se refiere al texto del salmo 4:6: "Hay muchos que dicen: ¿Quién nos mostrará el bien? Señor, levanta la luz de tu rostro sobre nosotros". También cita el conocido texto de San Pablo, Romanos 1: 20. “las cualidades invisibles de Dios, es decir, su eterno poder y su naturaleza divina”. Sin embargo, estas citas aclaran el objetivo de los filósofos medievales buscando los “principios metafísicos” en la Biblia para no ofender el antiguo ideal.

“¡Qué pequeñas son las palabras bíblicas que "elevan la luz de tu rostro sobre nosotros" se asemejan a esos rationes aeternae (razones eternas) por las cuales la filosofía medieval, hipnotizada por la sabiduría griega, las había intercambiado! Aquí nuevamente nos vemos obligados a recordar el árbol del conocimiento y el árbol de la vida. El árbol del conocimiento portaba las verdades eternas y el "bien y el mal por los cuales somos dignos de alabanza y culpables", es decir, dignos de la alabanza y la culpa de quien, con su "serás como Dios", redujo el alma humana a esclavitud. ¿Se puede imaginar algo que se parezca menos al Dios viviente del pensamiento bíblico que las verdades eternas, incapaces de cambiar cualquier cosa que traigan al hombre, congeladas y petrificadas? Es cierto que los filósofos escolásticos podían citar, y no fallaron en hacerlo: "Yo soy el Señor y no cambio". Pero es aquí donde se justifica el comentario de Gilson: nuestros conceptos se deshacen cuando intentamos introducir en ellos el contenido de la Biblia. La inmutabilidad de Dios no tiene nada en común con la inmutabilidad de las verdades eternas. Los últimos no cambian porque no tienen el poder de cambiar; Dios no cambia porque, no desea cambiar y no juzga bien hacerlo”.

La honda huella que deja en los lectores Schestov, de familia judía, máximo exponente del existencialismo ruso y gran conocedor de la Biblia, es por sus clarividentes explicaciones del conocimiento y su modo de entender la Escritura y

la escolástica. Sobre todo, considera que hemos bebido y estamos tan estrictamente vinculados a los principios griegos (Atenas) que cuando intentamos oponernos "la verdad de la Biblia nos parece no solo delirante sino también sacrílega" (Jerusalén). Quienes se opusieron con la Biblia en la mano, pronto volverían sus ojos a los griegos. Quien se opuso a Pelagio y sus amigos porque creía en la libertad de elegir entre el bien y el mal, pronto aceptaría que la salvación del hombre dependía de sus méritos y obras. "San Agustín con los fragmentos de los Salmos y otros libros de la Biblia que interpola con tanta alegría en ellos, uno no puede dejar de notar algo artificial a pesar de todo el ingenio del autor. "No es un vuelo libre, sino una lucha contra la ley de la gravedad, demasiado humana"

Creemos que la escolástica como corriente teológica y filosófica medieval utilizó parte de la filosofía grecolatina antigua para comprender la revelación. Los místicos usarían muchos conceptos ajenos a la Biblia como si Dios y el hombre fuesen objetos de experimentación. Unos y otros buscan reflexionar sobre su fe y en especial sobre la doctrina de la gracia. Cuando se dice que "la gracia no suprime la naturaleza", no deja de ser otro truco de la razón para preservar su autoridad y puede parecer que el no suprimir la naturaleza es un tributo amoroso del Creador. Schestov pone de ejemplo a Tomás de Aquino sobre una cuestión sin importancia. Esto es, cómo la razón explica la naturaleza de los leones, halcones y otros animales antes del pecado que ahora matan y comen y se pregunta si antes estaban domesticados.

Contesta Aquino "que esto es irrazonable. La naturaleza de los animales no se modificó a través del pecado del hombre, por tanto, es irrazonable suponer que los carnívoros se alimentaran de hierba antes de la caída. El problema es que, en la Biblia, en Isaías 65:25 Dios no pregunta cómo debe ser con arreglo a la naturaleza de las cosas sino que afirma que "el lobo y el cordero se alimentarán juntos, y el león comerá paja como el buey, y el polvo será el alimento de la serpiente. No dañarán ni destruirán en toda mi montaña sagrada". Isaías no deseaba saber la naturaleza, ni aspiraba a transformar la verdad revelada en principios metafísicos evidentes e inmutables. La razón humana busca la inmutabilidad, lo inquebrantable, las cosas que constituyen la esencia del

conocimiento. Sin embargo, para Isaías lo que la razón busca con avidez no tiene ningún atractivo, sino que le aterroriza, pues el saber que "dos más dos son cuatro" es un paso hacia la muerte. El conocimiento, los caminos que al hombre parecen derechos, tienen un final de muerte. Cada línea de la Biblia está enfocada a explicar el problema del ser humano frente a Dios que está más allá de la razón.

Puede resultar evidente que en "un universo donde el mal es un hecho dado, su realidad no pueda ser negada". Sin embargo, el *hecho dado* no puede limitar la omnipotencia divina. Lo que nosotros razonamos como mal, para Dios puede ser bien u otra cosa. "El justo vivirá por la fe" y las evidencias de la razón, el conocimiento y las verdades eternas del intelecto, no tienen nada que ver con la fe. No se le da a la fe la facultad de vencer las verdades de la razón, pues a las verdades de la razón precisamente ningún poder en el mundo puede vencerlas. "Casi todos los principios psicológicos, -dirá C.G.Jung - todas las verdades relacionadas con la psique, deben, si se quiere que sean absolutamente verdaderas, ser inmediatamente revertidas. Las únicas declaraciones que tienen validez psicológica con respecto a la imagen de Dios son las paradojas o las antinomias" (CW12, par 11 n6). Una religión se empobrece interiormente cuando pierde o diluye sus paradojas; pero su multiplicación enriquece porque sólo la paradoja se acerca a comprender la plenitud de la vida. La no ambigüedad y la no contradicción son unilaterales y, por tanto, inadecuadas para expresar lo incomprensible".

Otro de los pensadores de la mística es otro filósofo ruso, Vladimir Nicolayevich Lossky [68] , investigador de la tradición teológica patrística y profundizó sus estudios sobre el pensamiento de la Edad Media bajo la dirección de Etienne Gilson, con cuya dirección profundizaría en la mística del Maestro Eckhart. Su primera publicación en ruso sería "*Teología negativa en las enseñanzas de Dionisio Areopagita*". El estudio de la obra de Eckhart le había llevado a la relevancia de la idea de incomprensibilidad de Dios e investigar las raíces de la

[68] El misticismo renano en el pensamiento de Wladimir Lossky. Edrisi Fernandes.

teología apofática (negativa) en los escritos de los teólogos alejandrinos, sacerdotes capadocios y, especialmente, Pseudo Dionysus. La mayoría de la crítica de Lossky[69] va dirigida contra la escuela del cristianismo occidental medieval, las especulaciones racionales que exceden la teología académica y la espiritualidad además de una retórica virulenta contra una eclesiología predominantemente legalista e institucional. Se refería a las energías gastadas en el tema del "filioque" donde las divergencias entre griegos y latinos concluyó en la doble procedencia del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo. Su resolución teológica habría durado diez siglos y provocando el cisma de Oriente o Gran Cisma.

Una de las investigaciones de Lossky estaba relacionada con la teología del Maestro Eckhart, la oscuridad y la luz en el conocimiento de Dios, teología de la imagen, de la persona y de la creación. En "Visión de Dios" (Vision de Dieu) desarrolla este pensamiento. Dice Waldo Ross:[70] "Todo el pensamiento teológico de Vladimir Lossky está centrado sobre el misterio de la luz de Dios, sobre aquella magna incógnita con la cual está perpetuamente comprometido el ser humano, incógnita desde donde emerge toda la creación y hacia donde vuelve constantemente esa misma creación". Lossky explica la mística de Dionisio el Areopagita afirmando que la visión de Dios solo es posible por la vía negativa: "Dionisio distingue dos vías teológicas posibles: una procede por afirmaciones (teología catafática o positiva); la otra procede por negaciones (teología apofática o negativa). La primera nos conduce a un cierto conocimiento de Dios, pero es una vía imperfecta. la segunda nos conduce a una total ignorancia: es la vía perfecta, la única que conviene respecto a Dios, incognoscible por naturaleza. En efecto, todos los conocimientos tienen por objeto lo que es. Ahora bien, Dios está más allá de todo lo que existe. Para aproximarse a Él es preciso negar todo lo

[69] "Perteneciente a la generación de la emigración, Lossky representa junto a Berdiaeff, Chestov, Boulgakof, Ouspensky y otros, la más alta expresión de la mística existencial rusa en este siglo" -dice Waldo Ross-.

[70] Nota sobre la teología mística de Vladimir Lossky. Waldo Ross. (Profesor de la Universidad de Glasgow)

que le es inferior, es decir, todo lo que es. Si al ver a Dios se conoce lo que se ha visto, esto es señal de que no se ha visto a Dios mismo, sino cualquier cosa inteligible, cualquier cosa inferior a Él"

También en Lossky hay un sentimiento demasiado optimista del ser humano como justificación de la creación a través del hombre: "El primer hombre estaba llamado, según San Máximo, a reunir en sí la totalidad del ser creado: debía al mismo tiempo alcanzar la unión perfecta con Dios y conferir así el estado deificado a toda la creación. Era necesario primeramente que Él suprimiera en su propia naturaleza la división en dos sexos, por la vía impasible según el arquetipo divino. Enseguida, él debía reunir el paraíso con el resto de la tierra, es decir, que, llevando siempre el paraíso en sí mismo mediante una comunión constante con Dios, debía transformar toda la tierra en paraíso. Después de lo cual, era preciso que suprimiera las condiciones espaciales no solamente por su espíritu, sino también por su cuerpo, reuniendo la tierra y el cielo, el conjunto del universo sensible. Traspasando los límites de lo sensible, debía penetrar enseguida en el universo inteligible por un conocimiento igual a aquél de los espíritus angélicos, a fin de reunir en sí mismo el mundo sensible y el mundo inteligible. En fin, no existiendo fuera de sí nada más que Dios, sólo le restaría al hombre darse a Él enteramente en un impulso de amor, entregando a Dios el universo entero ya reunido en el ser humano. Entonces Dios mismo se daría, a su vez, al hombre que poseería en virtud de este don, es decir por la gracia, todo lo que Dios posee por su naturaleza. La deificación del hombre y de todo el universo creado se cumpliría de esta manera. Esta tarea que fue prescrita al hombre, no siendo cumplida por Adán, la podemos adivinar a través de la obra de Cristo, segundo Adán". Yo sigo sin entender esta divinización o deificación del hombre para "entregar a Dios el mundo entero".

El pensador ruso Berdiaev fue un verdadero genio de la filosofía religiosa contemporánea, como Eckhart lo fue de la filosofía mística de la Edad Media. Para

entender al metafísico oculto detrás del profeta vigoroso[71] es preciso pensar en él como en un alma rebelde impulsada por la sed de absoluto. "Yo afirmo la primacía del espíritu no sólo sobre la naturaleza sino también sobre la sociedad y la civilización", escribió. En su búsqueda por desentrañar lo que llamó "la libertad increada" o la libertad originaria del espíritu humano, anterior al Ser, es lo que caracteriza la personalidad de este filósofo. La inquietud metafísica y la preocupación existencial estarán al servicio de la libertad por lo que el psicólogo y filósofo Henri Vallon lo llamó "el Apóstol de la libertad". Así mismo dirá Javier de Haro Requena[72] "Los dos términos que continuamente aparecen en la obra de Berdiaev, a la hora de caracterizar al hombre y su espíritu, son microcosmos y microtheos: el hombre es un *microcosmos* en cuanto que todas las cosas son dadas para que despierten su autoconciencia y conozca. Con ello, responde al problema filosófico de la objetivación, raíz cognoscitiva de la ideología. El conocimiento no es una repetición o espejo del objeto conocido sino un acto creativo de la libertad que se deja afectar por las cosas y las transforma en razón de un ideal. Lo que responde a la ideología es un juicio crítico a partir de la propia experiencia".

Por otra parte, está, como otra de las dimensiones del espíritu en el hombre, el ser *microtheos*. Intentaré explicar esta palabra "pequeño dios" dentro del hombre, que siempre chirría agudamente y distorsiona mi interior inusitadamente como ocurre en los reverentes y escrupulosos judíos que no se atreven a pronunciar el nombre de Dios. Según Javier de Haro lo que le mueve a Berdiaev a elaborar esta metafísica de la libertad es porque el hombre "está hecho de tal forma que es irreductible a cualquier poder, renace de sus cenizas, es capaz de cuestionar los fundamentos de cualquier estado totalitario o ideología. Hay "algo" dentro del hombre que le permite "vivir en la verdad y no en la mentira", dirá Havel en *El poder de los sin poder* (1979), un misterio que lo llama a ser él

[71] El misticismo de Berdaiev. Pedro Ancarola; Berdiaev y el misticismo. Mario R. Cancel.

[72] Totalitarismo y experiencia de libertad. La ética política en Nikolai Berdiaev. Javier de Haro Requena

mismo y a reconocerse igual y semejante a cualquier hombre". Hay hombres humildes e intuitivos, "buscadores populares de Dios" como su amigo: "*Era un sencillo campesino, un jornalero. Era muy corto de vista y parecía como si hubiera de tropezar y caerse. Era analfabeto (…). Al tratar a Akimuschka me di cuenta de que contrariamente a lo que corrientemente se cree, no existe ningún abismo entre el pueblo y la clase intelectual. Akimuschka me decía que se sentía lejos del labrador absorbido por las cuestiones materiales, y que, en cambio, se sentía afín a mí, porque conmigo podía conversar de cuestiones espirituales que le interesaban. Existe la unidad en el reino del espíritu".*

No puedo negar que en la Biblia existe ese sentido místico entendido siempre como iluminación o visión de Dios. Sin embargo, la experiencia de cada personaje bíblico es diferente, su vida esconde matices reveladores más trascendentes. Dios ofrece un rostro diferente a cada hombre e insinúa caminos desemejantes o mejores a los que el hombre piensa o intuye, pero al final no conducen al Paraíso. Son relatos y experiencias que no se pueden explicar racionalmente, pero donde entendemos la relación y proximidad de Dios con el ser humano que generalmente le sobrecoge hasta el "temor y temblor". Así lo vemos en Abraham, donde Dios le ha ofrecido una descendencia mayor que las arenas del mar, pero le manda sacrificar a su único hijo Isaac, su descendencia. La Biblia dice que Abraham tuvo fe y recibió de nuevo a su hijo. Se pregunta Kierkegaard en medio de la angustia personal ¿cómo puedo estar seguro de que Dios me exige ese sacrificio? El diálogo con Dios es un monólogo del existencialista danés que se pegunta "¿me puedo equivocar y creer que Dios me dice lo que no me dice?". Ahí radica la angustia, la incomodidad y el riesgo que trae consigo el estadio religioso. Sin embargo, la fe te hace descansar cuando saltas a los brazos de Dios y quedas a solas con Dios. "Si un árabe, en el desierto, descubriese de pronto un manantial dentro de su tienda, que le surtiese de agua en abundancia, se consideraría muy afortunado; y lo mismo le ocurre a un hombre cuyo ser físico está siempre vuelto hacia lo exterior, pensando que la felicidad mora fuera de él,

cuando finalmente entra en sí mismo y descubre que la fuente nace dentro de él; no hace falta decir que ese manantial es su relación interior con Dios”.[73]

Muchos de los personajes bíblicos tienen experiencias donde Dios irrumpe en sus vidas de una manera especial, iluminativa y liberadora. Es una experiencia de una fuerza irresistible y seductora que hace salir a Abraham de Ur de los caldeos para emprender caminos inciertos para llegar a lugares indeterminados. Muchos de estos relatos implican al lector, pero no para tener una experiencia religiosa, sino “ver el rostro de Dios” desde el corazón y percatarse de la necesidad de un cambio radical. Jacob, nieto de Abrahán, continúa la experiencia de su abuelo (Génesis 28:10-19). Un trasiego constante huyendo de su hermano Esaú, Jacob tiene una visión de una escalera que une la tierra con los cielos inaccesibles, donde adquiere conciencia del pacto de fe en Dios de sus antepasados y erige una estela para memoria. Moisés tiene también una experiencia sobrecogedora con la zarza ardiendo que no se consumía. Tiene un cambio radical que se traduce en la liberación y esperanza de un pueblo. Otros personajes bíblicos muestran sus experiencias de Dios en medio de sueños, visiones y éxtasis. A Daniel le fueron revelados misterios en visión nocturna Daniel 2:19-21 9 *“Entonces el secreto fue revelado a Daniel en visión de noche, por lo cual bendijo Daniel al Dios del cielo.20 Y Daniel habló y dijo: Sea bendito el nombre de Dios de siglos en siglos, porque suyos son el poder y la sabiduría. 21 El muda los tiempos y las edades; quita reyes, y pone reyes; da la sabiduría a los sabios, y la ciencia a los entendidos*”. Isaías dice: “Esto me hizo ver el Señor Jehová” (Am 7,1). Ezequiel siente el enorme poder del Espíritu en sus visiones: “*Yo miré: un viento huracanado venía del norte; y vi una gran nube con fuego fulgurante y resplandeciente a su alrededor, y, en su interior, como el destello de un relámpago en medio del fuego”* (Ez 1,4).

[73] Temor y temblor. S. Kierkegaard. Traducción, estudio preliminar y notas: Vicente Simón Merchán

Otras veces lo que acontece es un encuentro con lo divino que trastoca tu existencia como en el caso de Job quien siempre había sido fiel y justo. Sin embargo, en el hombre siempre hay una justicia propia, una profunda raíz moral, que tiene que salir a la superficie para ser juzgada. "Quizá habrán pecado mis hijos" (Job 1:5). No contempla la posibilidad de pecados propios, ni la necesidad de ofrecer holocaustos por sí mismo. No es consciente de su propio estado, de sus tendencias e incapacidades para rendirse quebrantado ante Dios. Aunque tiene la percepción de ser "hombre perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal", no tiene clara la verdadera santidad de Dios. Y Dios se le aparece en el centro de la tormenta como la Gloria y lo Excelso se mostró en la nube a Israel por el desierto. El torbellino de la tempestad es el signo de la distancia, de la trascendencia de Dios y la voz es el signo de la intimidad, de la cercanía de Dios. Desde la tormenta Dios se pasea por la Creación mostrando sus obras a Job, los misterios que encierran, la infinita sabiduría que apenas el hombre puede vislumbrar.

En el caso de Ezequiel el encuentro con la divino también se expresa de una forma dolorosa: "*Se me partió el corazón por dentro, se estremecieron todos mis huesos, me quedé como un borracho, como aquel a quien le domina el vino, por causa de Jehová*" (Jeremías 23,9-) También de admiración: "*Yo miré: un viento huracanado venía del norte; y vi una gran nube con fuego fulgurante y resplandeciente a su alrededor, y, en su interior, como el destello de un relámpago en medio del fuego*" (Ezequiel 1,4). La interpretación de los sueños de José al faraón, de Daniel a Nabucodonosor están en la Biblia muy bien descritos, pero sin duda lo más hermoso es cuando a Salomón Dios le habló en sus sueños. (1 Reyes 3:4-5) *El rey fue a Gabaón a sacrificar allí, porque ese era el lugar alto principal. Salomón ofreció mil holocaustos sobre ese altar. 5Y en Gabaón el SEÑOR se apareció a Salomón de noche en sueños, y Dios le dijo: Pide lo que quieras que yo te dé.*

Hay experiencias -dirá Ediht González[74]- fuertes de luchas con ángeles como en Oseas 12:5, experiencias de encuentro amistoso: "Yahveh hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo" (Ex 33,11); experiencias que dan nombres para referirse a 'aquel' con quien se ha tenido el encuentro: Elohim fuerza-capacidad-poder, justicia (Ex 12,12), el Santo (Is 5,16), el Viviente (Jr 10,10), el Dios de las alturas (Mi 6,6), el Dios de alabanza (Sal 109,1), el Dios de fortaleza (Sal 43,2), el Creador: (Qo 12,1), el Rey (Is 6,5), el Mesías, el Príncipe (Dn 9,25); la Palabra que crea: "Dijo Dios: haya luz y hubo luz" (Gn 1,3); la Palabra que ordena: "Vete de tu tierra y de tu patria y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré" (Gn 21,1); la Palabra que se revela: "Dijo Dios a Moisés: 'Yo soy el que soy', y añadió: 'Esto dirás a los israelitas: Yo soy me ha enviado a vosotros"(Ex 3,14), y muchos otros nombres que abundan en el Antiguo Testamento, en los que directa o indirectamente se narra la presencia de Dios". En el Nuevo Testamento sus personajes tienen también vivencias únicas y diferentes que trataremos aparte.

4.7. DIOS COMO IMAGEN DEL ALMA. CARL G. JUNG Y EL MAESTRO ECKHART.

- ***Humanización de Dios en el alma***

Los fenómenos religiosos que sienten o intuyen divinización en la esfera de la intimidad humana también han sido de interés para la psicología, analizando los procesos de la espiritualidad que tratan de esas sensaciones. Jung fue una persona con un profundo interés en las humanidades con amplios conocimientos sobre mitología, alquimia, literatura, música, historia, arqueología y filosofía. Lo que nos obliga a tener en cuenta sus teorías siempre comprensibles (dentro de la complejidad de la psicología), completas y que pueden ser aprovechadas en

[74] La experiencia mística en la Sagrada Escritura. Edith González Bernal

varios enfoques y diciplinas. En las palabras de Mattoon[75], Jung fue tanto un poeta como un académico y un pensador intuitivo tanto como un empirista. (Mattoon, 1981).

Jung conceptualiza a Dios psicológicamente como un arquetipo y una imagen viva de la psique o el alma, alegando que sólo a través de lo psíquico y de la experiencia personal se puede entrar en contacto con la vivencia de lo numinoso o trascendente. El conocimiento o razón de Dios y de cualquier otra realidad metafísica en sí misma, solo es factible en la experiencia psicológica y las imágenes que tenemos de ésta. Así, Jung afirma que la psique contiene una "función religiosa" que es un componente psíquico esencial, presente en todas las personas y que lo importante para la investigación psicológica es la idea o la imagen de Dios que tiene el hombre en sí mismo:

"…la experiencia -dirá Jung- no es en absoluto posible sin una deliberación reflexiva, ya que la "experiencia" es un proceso de asimilación sin el cual no puede darse comprensión alguna. Sentado esto, cualquiera podrá concluir que mi aproximación a los hechos psicológicos no se sujeta a los puntos de vista de la filosofía, sino a los de la ciencia natural. Este punto de vista rigurosamente empírico es el que mantengo a la hora de ocuparme de un fenómeno que, como la religión, reviste un aspecto psicológico de suma importancia, y éste es el motivo de que, limitándome a la observación de los fenómenos, me abstenga de contemplarlos desde una perspectiva metafísica o filosófica. Con ello no estoy afirmando que otros prismas de *observación carezcan de validez, sino que yo no podré presumir de saber aplicarlos correctamente".*

Uno de los puntos de apoyo que utiliza para desarrollar su teoría de Dios como imagen contenida en el alma, son algunas de las reflexiones del Maestro

[75] Mary Ann Mattoon (1924 - 2 de noviembre de 2006) fue una psicóloga, psicoterapeuta y analista junguiana de Minnesota, Estados Unidos. Obra: The New Testament concept of sin as an approach to the shadow "El concepto neotestamentario del pecado como acercamiento a la oscuridad (imagen)" (1965)

Eckhart que interpreta como "la *relatividad* del concepto de Dios". "Quiere indicar Jung[76] que Dios no es "*absoluto*" en el sentido de que no existe de manera desvinculada del sujeto y más allá de la condición humana, sino que depende en cierta medida de él, existiendo una relación "recíproca e imprescindible" entre el hombre y Dios, de manera que, "de un lado, el hombre puede ser pensado como una función de Dios y, de otro, Dios puede ser pensado como una función del hombre". Por tanto, para Eckhart –dice Jung– Dios es un estado psicodinámico. En este sentido, para Jung el alma o la psique tiene una naturaleza religiosa. La psique es el lugar en el que se manifiesta lo Inconsciente, pero este lugar no ocupa un espacio específico, se encuentra, por así decirlo, en todos lados y en ninguno. Y, para la psicología analítica, la imagen de Dios es "la expresión simbólica de un estado psíquico o de una función que se caracteriza por ser incondicionalmente superior a la voluntad consciente del sujeto y, en consecuencia, por poder forzar o posibilitar actos y realizaciones cuya ejecución le resultaría inaccesible al esfuerzo consciente".

El doctor González Campa[77], gran admirador de Jung al que cita en algunas ocasiones plantea el problema con este título: "¿Humanización de Dios o Divinización del Hombre?" El Dios de la Biblia empieza y termina de la misma manera: *En el principio…. Dios* (Gen 1:1), *y para que Dios sea todo en todos* (1ª Cor. 15:28). En el medio aparece el hombre donde Dios es la posibilidad de alcanzar un mejor conocimiento de nosotros mismos, pues el ser Supremo puede hacerse accesible en nuestra conciencia, desde los estratos más profundos del corazón. Dice González Campa que estos estratos más profundos "C. G. Jung denominó como "el-si-mismo" y que habitan y se devienen en el centro vivencial de nuestro corazón; es en este sentido de la relación Dios-hombre que Lucas, recogiendo las palabras del discurso de Pablo en el Areópago de Atenas, nos dejó escrito en el

[76] "El fenómeno de la Mística desde la Mirada Psicológica: un estado de la cuestión." Iliana París García. Tesis.

[77] ¿Humanización de Dios o Divinización del Hombre? José Manuel González Campa. Artículo

libro de los Hechos de los Apóstoles: "Para que busquen a Dios (es una referencia a todos los seres humanos), si en alguna manera palpando (en el griego se emplea un término que expresa la idea de algo o alguien que se puede topar a tientas), puedan hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en Él vivimos, y nos movemos y somos …. porque linaje suyo somos" (Hechos 17:27-28). En este mismo sentido, el gran teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, cuando habló de la relación entre Dios y el alma (esfera de la intimidad o corazón en el sentido bíblico) dijo que "Dios está ahí y mucho más allá de ella". También Viktor Frankl denominó como "la presencia ignorada de Dios" en el corazón del hombre.

Quizás lo que me resulta más sorprendente dentro de todas las interpretaciones sobre Dios y el hombre, -intentando respetar todas los enfoques- es que el ser humano como ser y realidad antropológica, sea el que mejor refleje la misma realidad de Dios. Para quien esto escribe, son dos seres y realidades desacordes. Criatura y creador tienen abismos de desemejanza y de imagen, aunque se indique que era el hombre la realidad creada que más se parecía a Dios, y que constituía la sombra del Ser Supremo en el mundo, basados en la Escritura. Es cierto que hay varios enfoques hermenéuticos y González Campa lo explica muy bien:

"Toda la Revelación de Dios se mueve, desde el punto de vista antropológico, entre dos hombres: "Así también está escrito: fue hecho el primer hombre Adán alma viviente; el postrer (griego = el último, el hombre escatológico) Adán, espíritu vivificante. El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre, es del cielo" (1ª Corintios 15:45-47). El primer hombre, por el hecho de la caída, sufrió una desestructuración amártica (por el pecado) que le afectó de tal manera que la imagen de Dios en él quedó desfigurada y trastocada. Al ser el primer hombre (Adán) un ser colectivo que representaba e incluía en su propia realidad antropológica a toda la Humanidad, ésta experimentó y sigue experimentando una ruptura, en su relación con Dios, que supone la posibilidad de la realización tanática, en el ser: es decir, la posibilidad de la muerte. Fue para terminar con el imperio de la muerte que el Hijo de Dios se hizo hombre: "Así que, por cuanto los hijos (seres humanos) participaron (griego = han tenido en común) de carne y sangre, El también (Jesucristo) participó de lo mismo para destruir

(griego = reducir a la impotencia) por medio de la muerte, al que tenía el imperio de la muerte" (Hebreos 2:14)".

Jung intentó encontrar el fundamento religioso del alma y los procesos psíquicos de los místicos que serían los siguientes: una vez retirada la proyección de Dios como objeto externo, los objetos pierden significado y la carga de libido que anteriormente se colocaba allí retorna al individuo, surgiendo un "elevado sentimiento vital". El Dios, es decir, la "suprema intensidad vital", radica ahora en el alma, en lo inconsciente. Esto no quiere decir que se carezca de consciencia de la idea de Dios, sino que el valor principal es ubicado dentro y no fuera". El fenómeno místico no fue la preocupación mayor de Jung, pero sí Dios como imagen del alma. Dice: "Así como el "alma" es una personificación de contenidos inconscientes, así también, según la definición ya dada, Dios es un contenido inconsciente, una personificación en la medida en que es pensado como personal, una imagen o expresión en la medida en que es pensado mera o principalmente como algo dinámico, o sea, en lo esencial Dios es lo mismo que el alma en la medida en que ésta es pensada como personificación de un contenido inconsciente".

- ***Divinización del hombre para Eckhart***

Aunque hemos titulado este apartado "Dios como imagen del alma" o humanización de Dios, en el ingente pensamiento místico predomina la divinización del hombre. Según Silvia Bara Bancel[78] que estudia el Reino de Dios en Eckhart dice: ", Eckhart afirma que el cielo se halla ya aquí y ahora, en lo más interior del ser humano, en el fondo de su alma, aunque este no lo descubre de manera inmediata. Por un lado, la persona ha de hacerse receptiva al Reino de Dios en ella, ha de hacerse "celeste", a través de la humildad, el desprendimiento, la ecuanimidad, etc. Por otro lado, Dios "fluye" en tal persona y pronuncia en ella su Palabra. Así, el ser humano llega a ser Hijo de Dios, recibe el "beso" de Dios y

[78] El Reino de Dios en nosotros, según el Maestro Eckhart. Silvia Bara Bancel

el Reino irrumpe en el fondo de su alma. Y ello supone, por último, participar, ya ahora, de la alegría y la bienaventuranza del cielo". Sin embargo, sigo sin encontrarme con algún ser humano *celeste,* formado y con méritos suficientes a través de la humildad, desprendimiento o ecuanimidad porque es una integridad que no habita en el hombre caído, ni estas virtudes sirven para el cielo lugar de perfección. La cuestión de qué es el Cielo, sólo puede responderse declarando a la cuestión de qué es Dios. Hemos de reconocer en Eckhart, considerado un maestro de la vida, que su reflexión filosófica y teológica, hija de su tiempo, consideraba la espiritualidad no como dogmática sino como experiencia. Por tanto, sus explicaciones no estaban separadas de la fe, de la gracia y de la razón.

En otro lugar Eckhart se referirá a la humildad de espíritu que tampoco sé cómo se logra alcanzar tal virtud. Él lo explica así según Silvia Bara: "Según Eckhart, la verdadera humildad consiste en que la persona "no se empeñe en nada, ni en el hacer ni en el dejar de hacer, fuera de esperar la luz de la gracia. [...]. La humildad del espíritu consiste en el hecho de que [la persona...] se adjudique o atribuya tan poco de todo el bien que Dios le hace continuamente, como hacía cuando aún no existía". Es decir, el ser humano humilde reconoce que todo lo recibe de Dios, se pone absolutamente en sus manos, y no "pone sus miras" en sí mismo, ni en persona o cosa alguna. Y es grande el beneficio de tal humildad pues, gracias a ella, tiene lugar la unión o el «beso» de Dios, precisa el Maestro turingio en su sermón 15, siguiendo la imagen del Cantar de los Cantares. Y lo explica así: «Dios y este hombre humilde son completamente uno y no dos; porque lo que obra Dios, él lo obra también, y lo que quiere Dios, él lo quiere también, y lo que es Dios, él lo es también: una sola vida y un solo ser. [...] Pues ahí se besan la unidad de Dios y del hombre humilde".

Aunque intento ser comprensivo con las palabras y los matices del pensamiento religioso, estos pensamientos me sobrepasan. Me ocurre lo mismo que a una escritora de blogs digitales que había hablado por teléfono con una amiga y le contaba que había ido con una médium de ángeles. Era una persona que trasmitía mensajes de tus ángeles custodios y que le había dicho cosas muy íntimas y por supuesto de "lo más certeras", como por ejemplo que no siguiera vistiendo de negro o que ya no se bañara con agua tan caliente, y otras cuantas

cuestiones (trascendentes y vitales, por supuesto) que ya no me contó-dice- Evidentemente en este sentido la mística del Maestro Eckhart y sus discípulos no se refiere a que padecieran fenómenos extraordinarios. Su experiencia, la del encuentro y la unión con Dios, que dinamiza toda su predicación, su estudio y su reflexión filosófica y teológica está hecha de trozos de verdades que nacen de la especulación y la creencia. Ellos la entienden como un saber teórico-práctico, sin divorcio entre razón y fe o entre teología dogmática y espiritualidad o experiencia creyente. Así, el Maestro Eckhart era designado en su tiempo no solo como Maestro o catedrático de Universidad, sino también, y sobre todo, como maestro de vida. Y según una visión alegórica de Enrique Suso en su *Horologium Sapientie*, en la Escuela de Teología, "la maestra es la eterna Sabiduría, lo que se enseña es la verdad y el fin de la Teología es (alcanzar) la felicidad eterna".

Eckhart usará el texto de Lucas 21:31 "Sabed que el Reino de Dios está cerca de vosotros" y lo interpretará diciendo: Cuando pienso en el Reino de Dios, es tan grande que a menudo me hace enmudecer. Porque el Reino de Dios es Dios mismo con toda su riqueza. No es cosa pequeña, el Reino de Dios" "El Reino de Dios, Dios mismo, está "cerca" de nosotros, está ya "ahora" y "aquí", en lo más íntimo del ser humano (designado por el dominico de diversos modos: "fondo del alma", "chispa", "algo" sin nombre) dando el ser. Reconocerlo, saberlo, nos hace felices, aunque la "raíz" de la bienaventuranza no se halla en el momento reflexivo de ser conscientes de ello, sino en la unión misma: "… el hombre noble recibe, toma y crea todo su ser, vida y bienaventuranza únicamente de Dios, junto a Dios, en Dios; no del conocer a Dios, contemplarlo, amarlo o cosas similares. Por eso dice Nuestro Señor, de todo corazón, que la vida eterna es conocer solamente a Dios como al Dios uno verdadero [Juan 17:3], y no conocer que se conoce a Dios". El ser humano ha de trabajarse interiormente para hacerse cada vez más receptivo a la presencia de Dios: despojarse de imágenes y apegos, para que en su fondo se muestre la imagen y semejanza divinas, según la cual ha sido creado, y pueda llegar así a ser una persona "interior", "noble", "pobre", "humilde", "desprendida" o, como dice Eckhart en algunos sermones, «una persona celeste», cuyo corazón se halla en el cielo. Entonces puede "conocer" a Dios, ser "uno" con Él y Dios "nace" en ella. Y en alguna ocasión, como veremos, el dominico emplea

las metáforas del beso y del fluir de Dios en el alma, características de la beguina Matilde de Magdeburgo -dice Silvia Bara-.[79]

Siempre existe en estos autores y por supuesto en las antropologías optimistas, un buenismo (santidad) donde Dios exige al ser humano trabajarse interiormente para hacerse receptivo a su presencia. Se dice que la unión de semejanza es el fin sobrenatural de la existencia. Sin embargo, pocas veces encontramos en sus escritos la "desemejanza" entre Dios y el hombre, creador y creatura. Se usan subterfugios lingüísticos como "vestigio de Dios" para indicar la huella de Dios, que en última instancia es Dios que se hace presente, se mimetiza haciéndose visible en lo interior del alma. La idea de divinidad provendrá de la imagen de Dios no del vestigio, de la huella, del palpar a Dios según el apóstol Pablo. El vestigio no deja de ser el humo que procede del fuego. Los médicos marranos elaboraron una antropología que tenía en cuenta el desarrollo de la anatomía. Servet logra avances importantes encontrando a Dios en el aire, la luz, el calor en el cuerpo, pero se da cuenta que Dios nos sustenta constantemente, entra por nuestros pulmones, da calor a nuestro cuerpo, fortalece los impulsos del corazón, sin embargo, la desemejanza es abismal, la criatura humana no hace más que deambular por la "región de la desemejanza". Para quien no tiene claro el sentido bíblico de la "imagen de Dios" en el hombre, transgresor y conocedor del bien y el mal, aparece más clara la desemejanza, el sentido de la distancia, el sublime abismo de lo santo que profundiza en la desemejanza entre el sujeto y Dios.

4.8. LA MÍSTICA CATÓLICA.

[79] Las raíces de la felicidad, según la mística dominicana (el Maestro Eckhart y Enrique Suso). Silvia Bara Bancel

- ***La espiritualidad apologética española***

Ya he defendido en otros escritos míos que la espiritualidad española del siglo XVI no es la mística sino la evangélica o "paulinismo". La mística española es más tardía y los grandes autores pocos. España en este siglo convulso "se encierra dentro de sí misma preparando la época "nacional" (siglo XVII) que ha de venir en seguida: es el momento de la Contrarreforma, de la ascética y de la mística, de los grandes poetas religiosos, de afirmación proselitista y apologética, sin picaresca ni sátira religiosa ni apenas literatura frívola". Según Justo Fernández López: "mística es un fenómeno de la Edad Media y en España no había escritos místicos. Dice: "A España se le llama el país de los místicos, ¿con qué razón? En toda la Edad Media, España no ha tenido mística, y a partir del siglo XVII hasta nuestros días no ha producido ningún místico más (excepto para algunos las obras de Miguel de Unamuno en el siglo XX)."

Resulta muy sugestivo que este autor cite a Unamuno como uno de los místicos, aunque el sentido de la mística no sea el Medieval ni el de la Contrarreforma cuyos conceptos teológicos no florecieron y sus temas fueron repetitivos sobre la oración, la confesión o el amor de Dios. El Unamuno filósofo destaca por encima de los varios Unamunos de su obra como novelista, dramaturgo, ensayista, patriota, reformador al modo de Lutero, angustiado espiritual en busca de la eternidad y el sentido de la vida. Yo ya había tratado en una conferencia "Dos momentos protestantes en Unamuno", pero la lectura de sus *Diarios* y el "*Del sentimiento trágico de la vida*" presenta en carne viva el drama del sentido de la vida. Cita Ángel Alcalá un texto de una carta de Unamuno a Sánchez Barbudo: "Qué cosa más terrible atravesar la estepa del intelectualismo, y encontrarse un día en que, como llamada y visita de advertencia, nos viene la imagen de la muerte y del total acabamiento. ¡Si supiera usted qué noches de angustia y qué días de inapetencia espiritual!"

Para Unamuno, el sentimiento de la existencia o de eternidad, abarca a todo el Hombre, cuerpo y alma, unidos en un sentimiento común, aunque sea trágico y agónico. La muerte supone el dejar de existir y eso supuso la trágica lucha por salvar su inmortalidad. Si algo hemos aprendido de la Biblia es el sentido de la vida, el drama constante de la muerte y el sentido amplio de salvación, donde "Apoc.

21:4 "*Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron*". Sin embargo, es bueno corregir dos posiciones que apunta Unamuno y destaca Ángel Alcalá: "En *Del sentimiento trágico*, concretamente, van dirigidos sistemáticamente a dos bandos: a los 'racionalistas' que pretenden salir "en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad con todas las elucubraciones pretendidas racionales o lógicas", que no son sino "abogacía y sofistería", y a los otros también 'racionalistas' que "se empeñan en convencer al hombre de que hay motivos para vivir y hay consuelo de haber nacido.

Nos resultará útil, para entender el misticismo, esta parte de la antropología unamuniana que es el "sentimiento" y hace referencia a la parte sensible, e irracional a la vez, como es el mundo de las emociones. La razón es la herramienta de la mente que analiza las cosas, pero no las siente, encontrándonos con la paradoja clásica de razón contra sentimiento o cuerpo y alma. Sin embargo, esta separación o desintegración del ser humano en partes diferentes, no responde a realidades de vida real y no parece claro tampoco bíblicamente. Si a una mujer enamorada de un borracho y maltratador le hacen razonar sobre el daño que va a traer a su vida tal persona, la razón le engañará para que siga enamorada. Le engañaran también las emociones hasta, quizás, un trágico fin o que se le abran otros ojos que el ser humano tiene para percibir la realidad y el sentido de la vida también.

Semejante a la mística protestante, la mística católica tiene diferentes maneras de entender la relación de Dios y hombre. Existen parcelas de la obra de algún autor que se expresan con un lenguaje perteneciente a la mística, pero su obra general está llena de fondo bíblico-teológico, muchas veces contrario al hecho místico. Este es el caso, como hemos dicho arriba, de fray Luis de León, considerado místico, pero como dice Alborg "posiblemente lo que de veras importaba en la estimación del propio escritor y de la mayoría de sus contemporáneos era el teólogo y el escriturario profesional". Fray Luis de León ha aprendido el secreto de las divinas palabras y sabe iluminar las ideas y las imágenes con el brillo de las expresiones humildes. "La Biblia -dirá Federico de Onís - es siempre el punto de partida y la fuente de toda la actividad mental de fray Luis; es el rico cañamazo donde borda la originalidad de su espíritu lírico,

cristiano y moderno". Termina diciendo Alborg: "Con todo, a pesar de su absoluta preferencia por los temas religiosos, no es fray Luis un escritor propiamente místico, pese a que en varios pasajes de sus obras alude a las levantadas experiencias de esta índole. Lo que en él predomina siempre es la posición del intelectual. Fray Luis no aspira a la unión con Dios con aquel ímpetu amoroso que distingue a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz; cuando ansía dejar los lazos terrenales y gozar del cielo, no piensa en la saciedad del amor, sino en la posibilidad de alcanzar junto al Creador el total conocimiento de las cosas por el que se afanaba". En las primeras estrofas de la segunda oda a Felipe Ruiz dice:

> ¿Cuándo será que pueda,
> libre desta prisión, volar al cielo,
> Felipe, y en la rueda
> que huye más del suelo
> contemplar la verdad pura, sin velo?

- ***Las varias formas de mística católica***

La experiencia mística católica, como todas las místicas, no es nada fácil de entender. La relación del ser humano con Dios es siempre una experiencia donde nos sentimos apenas rozados por una realidad misteriosa y en la mayoría de los casos fascinados por la grandeza y sabiduría de la creación. Cuando el filósofo habla de la realidad de lo Absolutamente Otro, que él vive como la realidad verdadera, no sabemos si contempla esa grandeza con toda la sensibilidad de su ser o solo con la razón. La mística es una honda experiencia del ser, una experiencia de Dios, pero es difícil saber el significado de esos sentimientos, visiones o éxtasis. La contemplación mística, al no estar en el plano racional e intelectual del hombre, apenas será un fugaz contacto percibido desde la interioridad con el misterio de Dios, pero que podemos interpretar de muchas maneras. Es decir, los datos incontrolables y no verificables, los de la experiencia mística, a través de los cuales se revela la actividad de los poderes invisibles y sobrenaturales, pueden encontrarse gradualmente excluidos y ser considerados una experiencia no válida. San Agustín dirá: "Cuando me conozco, te conozco a

ti, oh, Dios mío”. ¿Sabía Agustín de Hipona quien era él mismo, se conocía? Para quien esto escribe, la pregunta es la misma: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es Dios?

La Biblia da explicaciones y en el Nuevo Testamento encontramos: “El reino de Dios está dentro de vosotros”. Pero no es fácil entender esta expresión “el reino de Dios dentro de nosotros” para quien se siente (simul justus et pecator) justo y pecador a la vez. Es cierto que sabemos muchas cosas del ser humano, entre ellas, como dice el psicólogo Jerome Bruner “sabemos que el hombre tiene una capacidad infinita de creer. Sorprende que no se lo haya definido como Homo credens”. Yo agregaría “necesidad” infinita de creer, además de capacidad. Un ser con tal necesidad, capaz de inventar y creer en infinitos relatos; un ser tan prematuro e indefenso al nacer; un ser tan emocionalmente condicionado (con odios, envidias y resentimientos que guían sus conductas por ejemplo) y que se reivindica y cree racional; un ser tan limitado a veces por la cultura y al lenguaje con los que se estructuró; un ser que necesita confirmarse (aunque se autoengañe) que está siempre en el camino y con la visión correcta para no confrontar con sus propias limitaciones; ¿no es un ser extremadamente frágil?”. Dice más abajo: “Fragilidad compensada con la creencia de que es una especie superior (por tanto, con el poder para decidir sobre el destino del resto de las especies “inferiores”). Creencia en la superioridad que luego es trasladada a grupos humanos (razas, sexos, etc.) y obviamente a la intimidad de las autoevaluaciones individuales. La primera lleva al desastre ecológico, la segunda a las guerras y la tercera a la estupidez. En realidad, el ser humano es todo esto funcionando en simultánea. La pobre inteligencia humana no permite captarlo y comprenderlo como una unidad integrada”.

4.9. LA VÍA MÍSTICA

La vía mística nace de la necesidad de defensa de la fe. Esta frase tiene una explicación para comprenderse, aunque tampoco estoy seguro de que la fe se

pueda “defender” con la razón de las vías místicas. Como ocurrió en los primeros siglos del cristianismo, en el siglo XIV se repetirá esta necesidad de carácter apologético frente a una fe eclesial que se había olvidado de la razón y la demostración. El puente entre la fe y la razón se había destruido, la verdad cristiana había quedado en el aire y el propio autotestimonio no servía para justificar la fe ante la razón. ¿Acaso la fe era una creencia irracional? - se preguntaban-. La respuesta era la vía mística que en el pensamiento de Escoto y Ockham suponía la independencia de la teología. El misticismo especulativo será el último intento de la escolástica por justificar la fe- dice Ropero-. “Entendemos por misticismo especulativo aquel que investiga la posibilidad de la elevación del hombre hacia Dios y la comunión en su verdad, frente al misticismo común o práctico que se limita a describir esa elevación y unión de gracia. La mística viene a ser el refugio necesario de la fe, una vez perdida la certeza racional. Entonces el abandono de la filosofía se siente como una liberación”[80].

Alfonso Ropero cita a Dietrich, dominico y maestro de Teología nacido por 1250 entre las figuras destacadas de este misticismo, que fue el maestro de Eckhart (nacido en 1260), y ambos tratarán de justificar especulativamente la fe. Su teoría consiste en establecer la unidad esencial entre el hombre y Dios, entre el mundo natural y el mundo sobrenatural y ofrecer así al hombre la posibilidad de una relación con el mundo sobrenatural y con Dios, que es la posibilidad de la fe. La fe es el nacimiento de Dios en el alma; por ella el hombre y la mujer se convierten en hijos e hijas de Dios. La primera condición de este nacimiento es que el hombre vuelva las espaldas al pecado, se desinterese de todas las cosas finitas y se retraiga, por la multiplicidad de sus poderes espirituales, hacia aquella chispa de racionalidad, que es el dominio de lo eterno.

“Nosotros no podemos ver a Dios, si no vemos a todas las cosas y a nosotros mismos como una pura nada”. El hombre debe hacer morir en si todo lo que pertenece a la criatura, para hacer vivir en si el ser eterno de Dios: la muerte

[80] Introducción a la Filosofía. Una perspectiva cristiana. Alfonso Ropero Berzosa

del ser de criatura en el hombre es el nacimiento en él del ser divino. A este nacimiento contribuyen poco las obras externas (ayunos, vigilias, maceraciones), pero mucho las obras internas, esto es, profundizar en la relación con Dios, el cual ama las almas, no las obras externas. Es necesario alcanzar a Dios, buscándolo en el punto central del alma: solamente allí revela Dios el fundamento de su divinidad, su entera naturaleza, su verdadera esencia por participación. En este punto culminante el hombre se convierte en una cosa con Dios, se convierte en Dios mismo; las propiedades de Dios se convierten en las suyas. No por esto el alma se anula enteramente en Dios: una línea sutilísima separa siempre el hombre de Dios: el hombre es Dios por gracia, Dios es Dios por naturaleza".

Este influjo de Eckhart, Suso, Taulero o el flamenco Juan de Ruysbroeck, llegará hasta la Reforma de la mano de Lutero que publica la "Teología alemana" obra de un dominico anónimo. Ropero sostiene que los historiadores de la Reforma no se han dado cuenta de las aspiraciones místicas de la Reforma, afirmando que el repudio de Lutero por la filosofía o de lo que entiende por filosofía, contrastaba con el apego a la vía mística. La Reforma fue un arrebato místico al cual no se ha prestado la suficiente atención- dirá Ropero-. Sin embargo, como diremos en otro apartado, aunque Lutero estaba rodeado del ambiente místico, no usó los conceptos místicos más allá de lo bíblico. La verdadera religión consiste en ir directamente a Dios por el camino de Dios, o sea, su Verbo, su Hijo. Los enemigos más preclaros de Lutero -dice Ropero- comprendieron que el aspecto más peligroso de sus miras reformadoras consistía, no en su crítica de la corrupción eclesiástica o monacal, sino en su rechazo de la mediación religiosa, en nombre de una religión del libre espíritu. Por esta causa, el español Melchor Cano, dominico y hombre de vasta erudición, con fino instinto para detectar la desviación heterodoxa, denunció a Lutero como un auténtico revolucionario del espíritu.

4.10. LA MÍSTICA FILOSÓFICA

- ***Un filosofar de vida o muerte***

Se afirma desde el campo católico que la mística no solo conduce a una experiencia nueva de Dios, sino también a una experiencia nueva de sí mismo, pero este pensamiento no deja de ser un filosofar de vida o muerte como decía Shestov – anteriormente citado-. Creo que no es la mística la que percibe la presencia de Dios en el alma sino el dar sentido a la vida, el encontrar filosofías y teologías existencialistas que analizan la esfera de la intimidad y nos despiertan a Dios y a nuestro verdadero ser en su estado de fragilidad, deslizándose a la muerte. Cuando Shestov acude a la Biblia, a la revelación bíblica, el conflicto con la filosofía griega no solo se convierte en el tema central de su pensamiento, sino que encuentra que la razón, el pensamiento, el conocimiento está dañado por la caída y la transgresión del Edén. No deja de ser, la mística católica, una visión optimista del hombre y una filosofía impregnada de teología y viceversa.

Para Shestov la caída se relaciona con el conocimiento del bien y del mal, cuando el primer hombre dejó de alimentarse del árbol de la Vida y comenzó a alimentarse del Árbol del Conocimiento que le conduce a la muerte. El poder del conocimiento subordina al hombre a la ley y la personalidad humana es víctima de las verdades necesarias, de las leyes de razón, la moralidad, lo universal que limitan y atan a Dios. Creo que hay buenos pensadores a lo largo de la historia que ya han analizado la mística filosófica, o mejor, han hecho filosofía y teología sobre la mística como espacio de relación con Dios, de unión con lo divino y hasta divinización del alma. Millares de místicos [81] nos han dejado plasmado su pensamiento y filosofía, pero el Dios que aparece descrito no parece Dios, sino las aspiraciones y anhelos del hombre por la eternidad y la bienaventuranza. El conocimiento personal que tengo de esta mística filosófica no sobrepasa una docena de títulos que contengan progresos filosóficos y sin adoptar enfoques mentales partidistas. La infinidad de libros sobre mística española no pasan de la divinización del hombre y su unión con Dios como si esto ya estuviera explicado.

[81] Melquíades Andrés Martín, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América,* BAC, Madrid 1994; *Historia de la Mística*. Por Hilda Graef

Otros como Etienne Gilson son más equilibrados, aunque defiendan sus propias creencias religiosas.

Cuando uno lee comentarios de los autores Eckhart, Taulero y Suso, te das cuenta de la disonancia entre la interpretación y el escrito del "místico" autor. Cuando uno lee las predicaciones de Eckhart aparece un formato de enseñanza práctica y una filosofía y teología ajenas a la divinización del hombre. Por ello resulta una tarea sofocante luchar con las ideas de la masa intelectual que es culturalmente católica y es muy gratificante encontrarte con autores que al menos ponen en duda intelectualmente el pensamiento dominante. El lenguaje que aparece en los comentaristas de autores místicos como los renanos alemanes, citados arriba, parece muy reverencial y espiritual ya que a estos tres autores de la filosofía y teología alemanas los llaman "los amigos de Dios". Lutero diría con la Biblia en la mano que "no hay justo ni aún uno", "que no hay quien haga lo bueno", que "erais en otro tiempo extraños y enemigos en vuestra mente por las malas obras, ahora os ha reconciliado". ¿Puede el hombre ser amigo de Dios o es Dios el amigo del hombre? porque no es lo mismo. Toda interpretación optimista del hombre resulta ilusoria y excesiva frente la grandeza y santidad de Dios.

Los nombres del Maestro Eckhart (1260-1328), Juan Taulero (1300-1361) y Henry de Souson o Enrique de Suso (1300-1366) dominicos alemanes[82], nos pueden servir tanto para el estudio de su filosofía y teología como para demostrar que muchas de las interpretaciones de su obra repiten las visiones religiosas de la época de cada comentarista. Así mismo cada místico redunda en el mismo lenguaje espiritual, aunque en el caso de estos tres autores místicos, al contrastarlo con la Escritura, resulta más original su filosofía y teología. No es necesario insistir que la mística busca alcanzar la perfección siguiendo un itinerario que llegue a la unión con Dios, fuente de toda felicidad. Sin embargo, el

[82] Alain de Libera. *Eckhart, Suso, Taulero y la divinización del hombre*. Traducción de Manuel Serrat Crespo

Dios del Sinaí, el Dios que habla a Moisés, su grandeza y santidad hace imposible esta unión. Como dice Hebreos 12:18.24 [18] *Porque no os habéis acercado al monte que se podía palpar, y que ardía en fuego, a la oscuridad, a las tinieblas y a la tempestad,* [19] *al sonido de la trompeta, y a la voz que hablaba, la cual los que la oyeron rogaron que no se les hablase más,* [20] *porque no podían soportar lo que se ordenaba: Si aún una bestia tocare el monte, será apedreada, o pasada con dardo;* [21] *y tan terrible era lo que se veía, que Moisés dijo: Estoy espantado y temblando"*

El otro monte, el de Sión, no es nada místico pues la perfección no proviene de ningún mérito humano y el estar inscritos en el Libro de los cielos proviene de Cristo Mediador del Nuevo pacto. Sigue Hebreos diciendo: "22 *sino que os habéis acercado al monte de Sion, a la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial, a la compañía de muchos millares de ángeles,23 a la congregación de los primogénitos que están inscritos en los cielos, a Dios el Juez de todos, a los espíritus de los justos hechos perfectos,24 a Jesús el Mediador del nuevo pacto, y a la sangre rociada que habla mejor que la de Abel.*" Este contraste entre el itinerario místico y la exposición de la Escritura en la mayoría de sus textos es la novedad que se percibe en estos tres autores alemanes.

De todos modos, estos autores renanos que hacen teología filosófica no dejan de tener el elevado concepto del hombre divino, aunque al hacer teología con el respaldo de la Escritura, sean buenos exégetas. Véase en Eckhart estos saltos mentales paradójicos: "En el atravesar (druchbruch), sin embargo, en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre. Entonces siento un impulso que me debe lanzar por encima de todos los ángeles. En dicho impulso siento una riqueza tan grande que Dios no me puede bastar con todo lo que Dios es, en cuanto Dios, con todas sus obras divinas; pues en este atravesar me doy cuenta de que yo y Dios somos uno".

- ***Sermón sobre el Reino de Dios***

No me resisto a exponer como ejemplo de mística filosófica un sermón del Maestro Eckhart sobre *El Reino de Dios* lleno de belleza pedagógica y bíblica pero

igualmente lleno de optimismo y exaltación antropológicos, que titula: *Scitote, quia prope est regnum dei:*

"Nuestro Señor dice: "Sabed que el Reino de Dios está cerca de vosotros» [Lc 21,31]. Sí, el Reino de Dios está en nosotros y San Pablo dice que "nuestra salvación está más cerca de nosotros de lo que creemos" [Rm 13,11]. Lo primero que debemos 'saber' es que el Reino de Dios está cerca de nosotros; en segundo lugar, cuándo el Reino de Dios está cerca de nosotros.

[1.º Saber que el Reino de Dios está cerca de nosotros]

Así pues, hemos de 'saber' qué sentido tiene esa expresión. Pues si yo fuera el rey y no lo supiera, no sería rey. Pero si tuviera la firme convicción de ser rey y si toda la gente lo creyera y si yo supiera de verdad que toda la gente así lo cree, entonces sería el rey y toda la riqueza del reino sería mía y no se me privaría nada de ella. Necesariamente hacen falta estas tres cosas para que pueda ser rey. Y si una de ellas falta, no puedo ser rey. Un Maestro dice —y también nuestros mejores Maestros— que la bienaventuranza consiste en lo siguiente, en conocer y 'saber', como condición necesaria de la verdad.

En mi alma tengo una potencia que es absolutamente receptiva a Dios. Estoy tan seguro de que nada me es más 'cercano' que Dios, como de que soy un ser humano. Dios me es más próximo que yo mismo lo soy de mí mismo; mi ser depende de que Dios esté cerca de mí y presente en mí. Pues también está cerca de una piedra o de una madera, pero ellos no lo saben. Si la madera conociera a Dios y supiera lo cercano que está de ella como lo sabe el ángel más elevado, sería tan feliz como el ángel más elevado. Y por eso también el ser humano es más feliz que una piedra o una madera, porque conoce a Dios y sabe lo próximo que está de él. Y cuanto más lo sé, más feliz soy, y cuando menos consciente soy de ello, menos feliz me encuentro. No soy feliz porque Dios está en mí, porque es cercano a mí y lo tengo, sino porque reconozco lo cerca que está de mí y 'sé' de Dios (got wizzende bin). El profeta dice en el salterio: "No seáis ignorantes como una mula o un caballo" [Salmo 31,9]. Jacob, el patriarca, pronuncia otra palabra: "Dios está en este lugar y yo no lo sabía" [Gn 28,16]. Debemos 'saber' acerca de Dios (got wizzende sîn) y reconocer que 'el Reino de Dios está cerca'.

Cuando pienso en el Reino de Dios, es tan grande que a menudo me hace enmudecer. Porque el Reino de Dios es Dios mismo con toda su riqueza. No es

cosa pequeña, el Reino de Dios. Si se alcanzara a pensar en todos los mundos que Dios pudiera crear, eso es el Reino de Dios. A veces me digo lo siguiente: el alma en la cual el Reino de Dios aparece, que sabe que el Reino de Dios está cerca de ella, no necesita predicación ni enseñanza. Allí [en esa experiencia] recibe su formación y la seguridad de la vida eterna. Sabe y reconoce lo cerca de ella que está el Reino de Dios. Y puede decir como Jacob: «Dios está aquí y yo no lo sabía»; pero ahora ya lo sé.

[2.º *Saber cuándo el Reino de Dios está cerca de nosotros. Condiciones para que el alma conozca a Dios*]

Dios está igualmente (glîche) 'cerca' de todas las criaturas. El Sabio dice en el Eclesiástico [cf. Os 11,4]: Dios ha echado sus redes y sus lazos sobre todas las criaturas, de manera que se le puede encontrar en cada una de ellas. Si se pudiera proyectar todo ello [la red con de todas las criaturas] sobre el ser humano, en ello entendería a Dios y lo reconocería.

Un Maestro dice: conoce bien a Dios, quien lo conoce igualmente (glîche) en todas las cosas. Yo también he dicho una vez: servir a Dios en el temor, está bien; servirle en el amor, está mejor; pero poder sacar amor en el temor, es lo mejor de todo. Si alguien lleva una vida apacible, está bien; pero si lleva con paciencia una vida difícil, está mejor; pero que se pueda tener paz en una vida difícil, es lo mejor de todo. Una persona puede ir a través de los campos y decir su oración y conocer a Dios, o también puede estar en la iglesia y conocer a Dios; si allí conoce mejor a Dios, al encontrarse en un sitio más apacible, como suelen ser las iglesias, la causa es su debilidad, y no Dios, pues Dios se halla igualmente (glîch) en todas las cosas y en todo lugar y, en cuanto depende de Él, está dispuesto a darse igualmente (glîche). Así pues, conoce bien a Dios quien lo conoce igualmente (glîche) [en todas las situaciones].

San Bernardo dice: "¿De dónde viene que mi ojo conozca el cielo, y no mis pies? La razón se encuentra en que mis ojos son más semejantes (glîcher) al cielo que mis pies". Para que el alma conozca a Dios, tiene que ser celeste. ¿Qué es lo que lleva al alma a conocer que Dios está en ella y a saber lo 'cerca' que está Dios?

[1.] Los Maestros dicen que el cielo no puede recibir ninguna impresión extraña; ninguna molesta necesidad puede impresionarle para desviarle de su trayectoria. Del mismo modo, para conocer a Dios el alma ha de permanecer tan

firme y tan confiada [en Él], que nada pueda impresionarla hasta hacerla desviar de su trayectoria, ni esperanza, ni temor, ni alegría, ni desgracia, ni amor, ni dolor, ni nada de nada.

[2.] Además, el cielo se encuentra en todos sus extremos igualmente distante de la tierra.

Del mismo modo, el alma tiene que estar igualmente distante de todas las cosas terrenas, de manera que no esté más cerca de una cosa que de otra. Para que el alma sea noble, ha de tener una distancia igual de todas las cosas terrenas, esperanza, alegría o aflicción; sea lo que sea, ha de situarse en todo tiempo más allá de ellas [en Dios].

[3.] Además, el cielo es puro y claro, sin mancha alguna, excepto la luna. Los Maestros la llaman 'la comadrona del cielo', y también lo más bajo [del cielo, el astro] cercano a la tierra. Ni el espacio ni el tiempo afectan al cielo. Ninguna de las cosas corporales tiene allí un lugar; y quién puede sondear a fondo la Escritura sabe bien que el cielo no tiene lugar. Tampoco se halla situado en el tiempo; su trayectoria es increíblemente rápida. Los Maestros afirman que su curso está fuera del tiempo, pero que su recorrido produce el tiempo. No hay nada que estorbe tanto al alma para llegar al conocimiento de Dios como el tiempo y el lugar. El tiempo y el lugar son partes [son fragmentarios], pero Dios es unidad. Por ello, para que el alma conozca a Dios, ha de conocerle por encima del tiempo y del espacio; pues Dios no es ni esto ni aquello, como esas cosas múltiples, sino que Dios es Uno. Para que el alma pueda conocer a Dios no debe reparar en lo temporal, pues mientras el alma conoce el tiempo o el espacio o alguna imagen semejante, no puede conocer a Dios.

[4.] Para que el ojo pueda conocer el color, debe estar desprendido de todos los colores.

Un Maestro dice: para que el alma conozca a Dios, no debe tener nada en común con la nada. El que conoce a Dios, reconoce que todas las criaturas son nada. Cuando se pone a una criatura frente a otra, entonces se ve que es bonita, o al menos se ve que es algo; pero si se la compara con Dios, no es nada.

[5.] Y yo suelo decir a veces: para que el alma conozca a Dios, tiene que olvidarse de sí misma y perderse a sí misma, pues si se conoce a sí misma [si se fija en sí misma], no conoce a Dios. Pero mejor, [cuando se olvida de sí misma] se

reencuentra a sí misma en Dios. Por el hecho de conocer a Dios, en Él se conoce a sí misma y a todas las cosas de las que se había separado. Después de haberse separado de todo ello [de las cosas y de sí misma], se conoce a sí misma plenamente. Si he de conocer de verdad la bondad, he de conocerla ahí donde es bondad en sí misma, y no donde la bondad se encuentra dividida. Si he de conocer de verdad el ser, he de conocerlo no donde el ser se halla dividido, sino donde es en sí mismo; es decir, en Dios. Allí el alma conoce totalmente el ser. Como ya he explicado ampliamente, en un ser humano no se encuentra toda la humanidad, pues un hombre no es todos los hombres. Allí el alma conoce toda la humanidad y todas las cosas en su altura suprema, pues las conoce según el ser. Si hubiera una persona que estuviera en una casa con hermosas pinturas y otro que nunca hubiera entrado en la casa, el segundo podría hablar de ellas; pero aquél que ha estado en el interior de la casa, ése lo sabe. De esto estoy seguro, tanto como de que estoy vivo y de que Dios vive: para que el alma conozca a Dios ha de conocerle por encima del espacio y del tiempo. Y el alma que llega hasta aquí, y que está en posesión de estos cinco puntos, ella conoce a Dios y sabe qué 'cerca' está el Reino de Dios, es decir, Dios con toda su riqueza, y eso es el Reino de Dios.

Los Maestros plantean grandes preguntas en la Universidad: ¿cómo puede ser posible que el alma conozca a Dios? No es por su justicia, ni por severidad, que Dios exige mucho al ser humano, es por su gran ternura; quiere que el alma se ensanche, para poder recibir mucho, pues Él quiere darle mucho. Nadie debe pensar que es difícil llegar a ello, aunque parezca difícil e inmenso. Bien es cierto que al principio el desasimiento es un poco difícil, pero cuando se alcanza, nunca la vida fue tan fácil, ni tan alegre, ni tan amable y Dios se emplea a fondo en permanecer constantemente cerca del ser humano, en enseñarle, con el fin de conducirle, si él quiere seguirle. Nunca hubo nadie que deseara alguna cosa con tanta fuerza como desea Dios conducir al ser humano a que le conozca. Dios está dispuesto en todo tiempo, pero nosotros estamos muy poco dispuestos. Dios está cerca, pero nosotros estamos lejos, Dios está en el interior, pero nosotros estamos fuera. Dios nos es íntimo, pero nosotros somos extranjeros [a nosotros mismos]. El profeta dice: «Dios conduce a los justos por caminos estrechos, hacia el sendero ancho» [Sab 10,10], para que alcancen la amplitud y la anchura.

¡Que Dios nos ayude para que todos le sigamos, con el fin de que nos conduzca a Él, allí donde le conoceremos verdaderamente! Amén.

5. MÍSTICA PROTESTANTE.

- ***El negacionismo a la mística en el protestantismo***

Rodeados por la inmensidad del universo en que nacimos, el cosmos siempre será un misterio andante atravesado por la llama de la conciencia. Podemos intuir ese universo dentro y fuera de nosotros, pero apenas tenemos capacidad de percibir la concentración arremolinada de galaxias moleculares y de espacios siderales que se ensanchan hacia lo Infinito. Del mismo modo estamos condicionados por nuestra fragilidad y temporalidad. Solo somos conscientes de nuestra existencia y de este mundo que nos rodea y se esconde de nosotros por los sentidos, la razón, la interioridad etc. aunque solo sea percibido e imaginado tras delgados velos, detrás de las rendijas de las persianas de nuestra intuición. Dios aparece no solo en las Escrituras, en la Revelación de las cosas hechas "obra de sus manos", en la esfera de la intimidad o del corazón, en el Espíritu del hombre etc. si no, como titulamos, como "presencia numinosa". Esto puede significar que el protestantismo tiene una mística distinta pero también real. Como diría el himnólogo alemán Paul Gerhardt, la fe encuentra la luz del día en la Palabra mientras el misticismo busca el crepúsculo y el silencio. Emil Bruner dirá, por el contrario, que el silencio místico y las brillantes palabras bíblicas, mística y Biblia, se contraponen. Siempre hay un contraste entre la espiritualidad mística como camino de autorredención que se contradice con el mensaje de gracia y justificación proclamado por la Reforma. Una cosa es la autojustificación del hombre desde su propia profundidad divina y otra la justificación a través del Dios salvador. Misticismo o Palabra.

También Karl Barth, como Bruner, no acepta el misticismo al que compara con el ateísmo pues sus afirmaciones van contra la Revelación y como un deseo de abolir la religión. Mejor considerado en el catolicismo español, el misticismo fue negado y considerado ajeno al protestantismo por muchos autores, a la vez que la crítica protestante se extendió también al "pietismo" nacido en el seno de

la Reforma. Uno de los críticos al pietismo fue Albrecht Ritschl (1822-1889), en Gotinga, desde 1874. Fue uno de los teólogos dominantes, quien se consideraba "un severo oponente del pietismo ..., de toda metafísica en teología ..., de ahí oponente también del misticismo". Este desafío de los teólogos sobre la contradicción en los términos "mística protestante" (misticismo) o Palabra, no deja de ser mera especulación para quien esto escribe y una disyuntiva contraintuitiva como realidad. No sabemos si el misticismo es solo una experiencia misteriosa, encerrada, en busca de la unión con Dios, que dicha unión mística comienza en esta vida y que se alcanza ejercitando el espíritu humano o es algo distinto e indefinible. Rudolf Otto dirá que está relacionado con la santidad, lo Santo, lo numinoso pero que es una experiencia no-racional, más allá de los sentidos, un presentimiento que no se puede identificar. La otra disyuntiva es la Palabra, reveladora de toda concepción de Dios.

Sin embargo, el conocimiento de la verdad que se cita en Juan 8:31 requiere una permanencia en la Palabra y un viaje por todos los escenarios de la Biblia. Son todos estos lugares bíblicos donde se muestra a Dios o Dios esconde su rostro. Unas veces como "sonido ligero y silencioso" (1 Reyes 19,12), otros son lugares místicos, proféticos y visionarios, poéticos y simbólicos, de sabiduría proverbial y acciones de un Dios airado, de un Dios amoroso que nos cuida bajo sus alas como polluelos y un Dios que permite al hombre causar el mal, la peste, el hambre y las injusticias. Cuando se cree todo lo que dice la letra de la Palabra, la Escritura, tendremos creencias, pero no fe. Habremos aprendido un credo humano, hecho por hombres, pero la fe es un encuentro personal con Dios y eso solo se siente, apenas se puede explicar, es una intuición, un sexto sentido "la fe es la firme seguridad de las realidades que se esperan, la prueba convincente de lo que no se ve". – Hebreos 11:1

La lucha del protestantismo contra el misticismo[83] se agrandó con los principales racionalistas protestantes que defendían el trabajo esclarecedor y

[83] Misticismo en el protestantismo. (Mystik im protestantismus) Dr. Klaus Bümlein

crítico de la mente frente al fervor en el sentimiento y la oscuridad. Sin embargo, esta oposición a toda clase de misticismo comienza con la misma Reforma. El descubrimiento de la Palabra absoluta de Dios en la Biblia, la letra escrita, se oponía a lo interiorizado, a la experiencia de Dios en la propia alma. Muy pronto Lutero haría críticas a los escritos del supuesto Dionisio Areopagita (Hechos 17.34) que fascinaban a los teólogos medievalistas, llamando a la teología mística de Dionisio pura fábula. El último Lutero también insistirá con su crítica contra todos los grupos de entusiastas, espiritualistas, y quienes querían escuchar la voz de Dios a través de la experiencia interior del Espíritu, haciendo prescindible la palabra externa.

El historiador de la iglesia y teólogo liberal Adolfo Harnack a principios del siglo XX traza algunos perfiles del cristianismo en su obra *"La esencia del cristianismo"*. Mucha de su extensa obra es un campo que nadie había roturado y "no contiene prácticamente ninguna hipótesis, sino que sólo reúne hechos" dirá Harnack. En su "*Tratado del dogma*" se lee: "La mística está definitivamente en la piedad católica; no es una obediencia eclesial, es una fides implícita". Un místico no católico es "un diletante", un entusiasta. "La mística no podrá hacerse nunca protestante, sin dar una bofetada a la historia y al catolicismo". Harnack supo imprimir a su historia misional su interpretación altamente especulativa del desarrollo de la Iglesia basado en las fuentes y a partir de un sólido conocimiento de los hechos. No era normal en aquella época en ninguna de las Confesiones hacer crítica, y contribuyó a que Harnack fuese rechazado por los círculos conservadores del protestantismo. Su padre, Theodosius Harnack, escribió a su hijo estas palabras: "Quien enjuicia el hecho de la Resurrección como tú... ha dejado de ser para mí un teólogo cristiano". "No tiene por qué sorprendernos -dirá Ernst Dassmann[84]- el eco discrepante, de admiración y crítica feroz, que provocaron estas dos obras de Harnack, porque salieron a la luz en un tiempo agitado desde el punto de vista espiritual y religioso. Una filosofía materialista

[84] El libro de texto Historia del Dogma y La esencia del cristianismo de Rudolf Harnack. Ernst Dassmann

negaba toda realidad sobrenatural y degradaba la religión a una superestructura ideológica de procesos de evolución, presentados en clave marxista o darwinista. Una historiografía histórico-crítica había desenmascarado el carácter legendario y tendencioso de numerosas tradiciones piadosas. La Sagrada Escritura, desde Reimarus, también estaba involucrada en este proceso. El Cristo de la fe se difuminaba detrás del Jesús histórico. Algunos sectores del pietismo protestante intentaban salvar lo salvable, mientras que grupos del fundamentalismo católico se atrincheraban detrás de las prohibiciones emanadas en el Syllabus y rechazaban la discusión con la ciencia moderna. En el transcurso de la contienda se intentaba desmitologizar los textos revelados para asegurar la sustancia de fe contenida en ellos (Bultmann) o, por el contrario, se pretendía sostener dialécticamente el contenido de la fe contra la apariencia histórica (Barth). En este contexto de su tiempo, un teólogo erudito como Harnack intentaba dar testimonio de su fe, tal como creía que podía responder de ella".

El luterano Paul Althaus -dice Wehr[85]- "pone en guardia contra el uso de la palabra mística y escribe (1924): "La mística, como una forma independiente de vida religiosa, es enemigo mortal de la reforma bíblica del cristianismo y no se puede equiparar con ninguna síntesis". En su dogmática, *La verdad cristiana* (1947, describe la mística como "elevación de lo personal frente a Dios y al hombre". Lo místico, así como el consiguiente modo de ser, será "juzgado por Cristo y desmontado". Sólo vale la reformadora sola gratia, sola fide. Todo lo demás son hechos demenciales".

La hostilidad del protestantismo hacia el misticismo ha ido cambiando en los últimos años. En 1979 Jürgen Moltmann esbozó la "teología de la experiencia mística". La teología mística - dirá Moltmann - pretende ser una "sabiduría de la experiencia", no una "sabiduría de la doctrina". No es mística como teología, sino en cuanto expresa verbalmente la experiencia mística. Pero ésta no es comunicable en proposiciones doctrinales. De aquí que dicha Teología sólo pueda

[85] Aspectos de la mística protestante. Gerhard Wehr

hablar del camino, del tránsito hacia esta inexpresable experiencia de Dios"[86]. "Para los místicos, desde Agustín en adelante, la misma vida es el drama del amor (del amor insatisfecho, desesperado, liberado, inquieto y herido). Todos los místicos tienen este punto de partida: el ser humano es un ser que ama. Un irrefrenable impulso que sólo puede hallar su satisfacción en Dios mismo, ya que El suscita en el hombre una pasión infinita que le destruiría si no hallase en El mismo su paz. Esta es la inconmensurable medida del amor".

Es muy didáctica la explicación de Moltmann del conocimiento científico y racional y la forma de concebir que tiene la meditación o el silencio del alma: "Uno llega a entender de verdad cuando mira una flor, una puesta de sol o una manifestación de Dios y reconoce en esta flor a la flor, en esta puesta de sol a la puesta de sol, en esta manifestación de Dios a Dios mismo. El observador se convierte en parte de la flor, de la puesta de sol, de Dios. El conocimiento cambia al que conoce, no la cosa conocida. El conocimiento crea comunión. Conocer es un acto de amor, no de dominio. Cuando uno ha llegado a comprender, dice: "Lo veo. Te amo. He visto a Dios". El resultado final es pura teoría. Pero hoy día las cosas son muy distintas, porque entendemos con nuestras manos. Conocer significa poder. Una vez hemos captado una cosa, ya la tenemos bajo control, la poseemos y podemos hacer con ella lo que queremos. El resultado final es puro dominio".

Parecida conclusión que Moltmann expresa la teóloga protestante alemana Dorothee Sölle cuando en 1997 se publicó su trabajo "*Misticismo y resistencia*". A su forma de vivenciar la espiritualidad, Sölle la llama una "mística de resistencia". Ambas dimensiones son inseparables. La fe debe ser comprometida con la transformación de la realidad para rescatar, ante todo, al ser humano, aplastado bajo las máquinas y la productividad explotadora de la naturaleza. "Sölle dice que el concepto de Dios ha muerto dentro de las iglesias y, de la mano de Nietzsche, piensa que estas no son más que las tumbas de aquel. Pero Dios vive en medio de

[86] Teología de la experiencia mística. Jürgen Moltmann

las víctimas de la guerra, entre los desplazados y los oprimidos y, especialmente, en las luchas por la liberación y la construcción de una sociedad más justa. Dios ha muerto en el lenguaje religioso –lo mató el lenguaje de la ciencia–, pero vive y habla en el lenguaje del arte, la poesía y la música”[87].

Para Dorothee Sölle las vías clásicas del misticismo, el camino místico, las tres etapas del ascenso: purgativo, iluminativo y unitivo eran sustituidas por la purificación, iluminación y acuerdo. Pero este camino místico adquiere una mayor cosmovisión protestante enfocado hacia la espiritualidad de la creación. La vía positiva, la bendición primordial que recibe el caminante es el asombro y la alabanza a Dios por el milagro de la creación. Sölle dice que comenzamos el viaje no como buscadores, sino como encontrados por la bondad de Dios. El asombro, el pasmo y el entusiasmo es una forma de alabar a Dios aún sin palabras. La vía negativa, en esta caminata de lo místico sería perder nuestro Dios, el Dios deformado, hecho a nuestra medida, aun cuando estemos asombrados por tanta magnificencia. Sin embargo, es necesario pasar la noche del alma viendo la destrucción del milagro, la remoción de Dios, soltando y vaciando de nosotros mismos sus formas y formar a Dios de nuevo. La noche oscura nos conducirá a la tercera vía, la vida en Dios, alabando en el asombro, sanando nuestras heridas del camino. Sölle dice que la curación es al mismo tiempo resistencia y compasión que se ejerce en el trabajo, en la sociedad. Para Dorothee, el símbolo de esta unidad mística es el arco iris como símbolo del Pacto entre Dios y su creación. Ella enfatizará que el misticismo no es un privilegio de espíritus particularmente distinguidos. “Uno de mis intereses más importantes es democratizar el misticismo. Con esto me refiero a permitir que la sensibilidad mística que hay en todos nosotros lo saque de los escombros de la trivialidad”[88]

Podríamos decir que en el protestantismo no se ha desarrollado esta planta mística de la espiritualidad del mismo modo que en el catolicismo, ni puede ser

[87] Dorothee Sölle: Teología de la muerte de Dios. Juan Esteban Londoño
[88] Mystik im protestantismus Dr. Klaus Bümlein

considerado lo místico ajeno a la Revelación. La experiencia piadosa, la experiencia subjetiva siempre pone en peligro que el ser humano se quede atrapado en su propia experiencia sin oír la voz de Dios, concibiendo y colocando a Cristo como sublimación del hombre en vez de descubrir en Él otro mundo desconocido e infinitamente elevado por encima de lo mundano. Podemos decir que el protestantismo inicial, en algunos de sus teólogos como Lutero o Müntzer, arrastraron una espiritualidad inflamada y entusiasta, comprometida con los hechos sociales e inflamada por el fuego del Espíritu. Sin embargo, la Sola Escritura, la Palabra, prevalecerá sobre la intuición o la visión. Será el luterano Jacok Böhme quien abrirá nuevos surcos en el territorio de la espiritualidad místico-teosófica descubriendo la sabiduría divina, la sabiduría del Universo, de los hombres, de Cristo y del ser cristiano. Con su Cristosofía, cristianismo universal, daría origen a una corriente que fructificó en la vida religiosa y también en la filosófica. Para la manera de entender la espiritualidad actual Boehme resulta unas veces simple y otras ininteligible. No fue así en muchos países europeos durante el siglo XVIII y XIX donde la espiritualidad de Boehme se considera con interés llegando sus obras hasta el Japón. El olvido que hoy se tiene de Boehme en el campo protestante no es por su teosofía, una sabiduría sin edad, eterna, sino que su teología es pobre, envuelta entre la alquimia y la cábala, reducida a pequeños grupos silenciosos.

Que el misticismo es piedad católica, no hay duda; aunque muchos místicos católicos fueron perseguidos por la inquisición ante el grado y tono de sus afirmaciones al margen de la doctrina de la Iglesia. Karl Dienst[89] sostiene que la piedad católica en general es misticismo, no es solo un fenómeno medieval. La religión católica crece y se desarrolla en pueblos artistas, mientras el protestantismo es más apropiado para un pueblo comerciante. Friedrich Schiller ya se mostró escéptico en su tiempo y en su "*Historia de los Países Bajos unidos por el gobierno español*" (1788) decía: "Un pueblo romántico ... tuvo la religión

[89] Mystik im Protestantismus. Karl Dienst

más apropiada, cuya magnífica pompa cautiva los sentidos, cuyos misteriosos acertijos abren un espacio infinito a la imaginación, cuyas nobles enseñanzas se congracian en el alma a través de formas pintorescas. Por el contrario, a un pueblo que, atraído a una realidad escabrosa por los asuntos de la vida burguesa común, vive en términos claros más que en imágenes y desarrolla su razón humana a expensas de la imaginación”. Albert Schweitzer es crítico con la mística y favorable a la ética. Rechaza la unión mística por incomprensible y quiere que la conexión verdadera, viva e internamente profunda con Dios sea una conexión o unión ética. “No hay misticismo en sí mismo, sino el misticismo de algo, el misticismo de un religioso en particular”- dice el historiador israelí Gershom Scholem.

5.1. CLIMA ACTUAL DE LA ESPIRITUALIDAD PROTESTANTE

Tres teólogos protestantes de la primera mitad del siglo XX están a la vanguardia de la preocupación por lo religioso: Karl Barth[90], Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer. En ellos aparece una perspectiva novedosa no solo teológica sino también social. Los debates doctrinales y denominacionales dentro del protestantismo, cualquier discusión sobre religión se opone a la práctica religiosa y experiencia del corazón. Fundamentalmente hay un rechazo apasionado hacia lo religioso como intento de que la gente construyera una imagen de Dios según sus diseños y con la ayuda de esas imágenes poder justificarse. “Tanto el catolicismo como el protestantismo del siglo XIX -dirá Carlos Raúl Sosa Siliézar-[91] acarreaban un peso teológico desgastante: apoderarse de la revelación de Dios y disponer a voluntad de la gracia. La teología dialéctica surgirá en reacción a esta

[90] Introducción a la teología evangélica. Karl Barth;
[91] Teología de la crisis. Carlos Raúl Sosa Siliézar

teología afirmando que Dios es Dios y el hombre, hombre". Barth desde su obra "*Introducción a la teología protestante*" y "*Dogmática de la Iglesia*" proclamará la revelación de Dios en Jesucristo, la teología de la Palabra y expondrá en algún capítulo que "la revelación de Dios es la abolición de la religión". Gogarten preferirá como tema teológico la secularización, la experiencia religiosa que se funda en el misterio de Dios y también la religioso-social. De Bonhoeffer dice el profesor Robert Coles:[92] "El corazón del legado espiritual que Bonhoeffer nos dejó no se encuentra en sus palabras y sus libros, sino en la forma que empleó su tiempo en la tierra, en su decisión de vivir como si el Señor fuera un vecino y un amigo, una constante fuente de coraje e inspiración, una presencia tanto en los afanes como en las alegrías, un recordatorio de las obligaciones y afirmaciones del amor y también del significado decisivo de la muerte (pues la manera en que morimos manifiesta como hemos vivido, quiénes somos)".

Las reflexiones de Bonhoeffer y los teólogos de esta época nos proporcionan una visión del mundo que ha llegado a una mayoría de edad y Dios ya no es una presencia religiosa o a-religiosa, como un amuleto colgando en nuestra conciencia, sino una presencia numinosa, santa, que requiere un hábito de Dios. La religión cristiana tiene hábitos cristianos, pero es cristianismo a-religioso. "Para Bonhoeffer, dice Rosino Gibellini[93], no sólo son problemáticos los conceptos mitológicos, sino, más en general, los conceptos religiosos, es decir, los que han formado el tejido conceptual del fenómeno histórico de la religión. La interpretación no-religiosa o secular pretende ser una hermenéutica más global, pero, a la vez, no reductora de la fe (como acaba siendo la desmitificación)."

Martin Leiner[94], teólogo protestante alemán, es más "reconciliador" con la mística o más ecuménico. "Esta ausencia de trabajos sobre la mística, -dirá Leiner- que representa un aspecto importante de la espiritualidad, llama mucho la

[92] La vida y el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer. Rubén Aguilar

[93] La Teología del siglo XX. Rosino Gibellini

[94] Mística y Dogmática: ¿Convergencia u Oposición? Martin Leiner

atención. No hay duda de que hoy mucha gente está preocupada por estas cuestiones. Pienso principalmente en mujeres y hombres que han iniciado la ruta por un camino religioso, a la búsqueda de Dios, o simplemente deseosos de profundizar en su experiencia religiosa". Evidentemente, aunque uno no sea místico, se pretende todos los días profundizar en la experiencia religiosa, pero el misterio de lo divino es inabarcable para el hombre ya sea místico o ignorante de estas cuestiones. Tampoco sería el primero en hacer crítica a la llamada mística, aunque también quiero entenderla desde la integridad intelectual como lo hicieron otros autores protestantes. Leiner dice. "Examinemos sus críticas principales:

1) la mística se opone a la ética: ya en el siglo XIX Albrecht Ritschl decía que la mística conducía a un estado de pasividad poco conciliable con el trabajo que hay que hacer para promover el Reino de Dios en este mundo.

2) La mística se opone a la Iglesia: Ernst Troeltsch decía que la mística no era sino una expresión pasajera de la religión, completamente incapaz de fundar iglesias y comunidades, y que haría aumentar el individualismo religioso.

3) La mística se opone al Dios *personal*: entre los teólogos de la teología dialéctica, algunos han criticado duramente la mística. Emil Brunner pretendía que "la tolerancia mística va estrechamente ligada a la ausencia de noción de un Dios personal. Lo Absoluto (en neutro) no tiene fuerzas para decir no, no está animado por la voluntad de conquistar. Todo puede ser entendido como símbolo de una última realidad, incluso lo que parece más contradictorio. La mística no desarrolla la voluntad… Resignación, hastío, abandono de toda esperanza de encontrar lo verdadero, lo bueno, parecen cosas inherentes a la mística".

4) Mística vs. salvación por la palabra: también fue Emil Brunner quien contrapuso con mayor vigor la mística a la palabra. En efecto, en la doctrina cristiana la salvación nos viene por la palabra "exterior", mientras que, en la mística, se busca una salvación puramente "interior". "Lo cierto es que la mística es el pseudo-espíritu y buscar en ella la salvación es el error más profundo… He aquí la raíz del problema: o bien la mística o bien la palabra".

5) La mística se opone a la cristología: Finalmente, se ha pretendido también que la mística tiende a eliminar a Cristo en favor de la redención por uno mismo. La mística sería así un fenómeno esencialmente no cristiano, porque en el cristianismo la salvación está en Cristo, fuera de nosotros mismos. La mística tiende a ser una redención por uno mismo. El proceso platónico del alma hacia lo alto, hacia Dios, se opone directamente al camino de la encarnación de Cristo, que viene de arriba hacia abajo. La mística es "anabática", se dirige hacia lo alto, mientras que la encarnación es "katabática", viene de lo alto y nos busca aquí abajo. Tal como se dijo en la disputa de Heidelberg, la mística sería una teología de la gloria, mientras que el cristianismo es una teología de la cruz.

Lutero sostenía que la mística neoplatónica de Dionisio Aeropagita era un peligro: "Os conjuro a huir de esta teología mística de Dionisio y a desconfiar de ella como de la peste"[95]. Según ciertos dogmáticos, la mística está en oposición respecto a todo lo que la fe cristiana aprecia: la ética, la Iglesia, el Dios personal, la salvación y la cristología. Si se siguieran las afirmaciones de autores como Emil Brunner, los cristianos verdaderos deberían oponerse firmemente a toda mística que introduciría en el cristianismo elementos extraños a la fe. No es necesario subrayar que las posiciones del teólogo reformado Brunner y del católico Rahner se contradicen radicalmente.

El movimiento pentecostal y carismático[96] en el protestantismo forma parte de este amanecer de piedad mística, que ya no encuentra en la Palabra la mediación con Dios sino busca la experiencia directa de Dios dentro del alma y hasta dentro del cuerpo para percibir la presencia divina. El misticismo promete una experiencia directa o conexión inmediata con lo Absoluto. Sin embargo, esta espiritualidad no es una técnica que se pueda aprender para encontrarse con Dios. Lutero en sus últimos años confesaría que había sido perjudicado por la mística y advirtió contra la teología mística: "Esta es una enseñanza, que se hace pasar

[95] Martin Lutero, De captivitate Babylonica, Opera omnia, Edición de Weimar

[96] Movimiento carismático y secularización. Manuel de León de la Vega

como la más alta sabiduría divina, de la que una vez estuve convencido, pero no sin un gran perjuicio para mí, por eso te advierto que detestes esta Teología Mística de Dionisio como una plaga. No es más que fábulas y mentiras. No me gusta para nada que se le permita tanto a Dionisio, sea quien sea, aunque casi no hay una educación sólida en él. Por lo que se menciona en la Jerarquía Celestial con respecto a los ángeles: ¿Qué autoridad o razón tienen allí sus argumentos? ¿No son todos estos confusamente similares a sus propias ideas y sueños, si se lee y juzga imparcialmente?"

Lutero y Calvino se dan cuenta que tales experiencias nunca amplían la base de conocimientos y creencias, sino que confirman lo que ya está objetivamente revelado. Tales experiencias no desarrollan una vida propia, sino que siempre se refieren a Dios y su Palabra revelada. Andreas Rudolph Bodenstein (Karlstadt) fue una de las figuras del misticismo de la Reforma que discrepó de Lutero. En 1521 Karlstadt trabajó por la Reforma mientras Lutero estaba refugiado en el castillo de Wartburg. Realizaría cambios en la comunión, retirando las imágenes de las iglesias e introduciendo cambios que el papa revertió volviendo a la misa católica. El 1522 vuelve Lutero que destacaba el trabajo reformador de Karlstadt, pero las relaciones cambiaron cuando este reafirmó algunas de sus inclinaciones moderadamente místicas, continuó usando ropas campesinas, pedía ser llamado "hermano Andreas", se desilusionó de la vida académica y renunció a sus tres doctorados, aunque "daba excelentes pero poco frecuentes conferencias".[97]

5.2. EL DIOS PENSADO O EL DIOS PERCIBIDO: LO SANTO

[97] https://es.wikipedia.org/wiki/Andreas_Karlstadt

Rudolf Otto[98] hace una brillante exposición de estos dos conceptos que en lenguaje místico sería “ver a Dios”: “Dios me habla” “Dios me dijo” “Dios me ha revelado” etc. Sin embargo, este sería un lenguaje sobre Dios impreciso, entre lo racional e irracional. “Para toda idea teísta de Dios, -dirá- pero muy singularmente para la cristiana, es esencial que la divinidad sea concebida y designada con rigurosa precisión por predicados tales como espíritu, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena voluntad, omnipotencia, unidad de sustancia, sabiduría y otros semejantes; es decir, por predicados que corresponden a los elementos personales y racionales que el hombre posee en sí mismo, aunque en forma más limitada y restringida. Al mismo tiempo, todos esos predicados son, en la idea de lo divino, pensados como absolutos; es decir, como perfectos y sumos. Estos predicados son, empero, conceptos claros y distintos, accesibles al pensamiento, al análisis y aun a la definición. Si llamamos racional al objeto que puede ser pensado de esa manera, hemos de designar como racional la esencia de la divinidad descrita en dichos predicados, y como religión racional, aquella religión que los reconoce y afirma. Sólo por ellos es posible la fe como convicción en conceptos claros, opuesta al mero sentimiento”. Otto aclara desde el principio de su obra que los predicados racionales, los indicados anteriormente y otros semejantes, no apuran y ni agotan la esencia de la divinidad. El lenguaje religioso, el tono pedagógico de pláticas y sermones, y aun las mismas Sagradas Escrituras, en ellos el elemento racional ocupa el primer plano, pero no nos dejará ver el rostro de Dios. “La propia mística no cree que Dios sea totalmente incomprensible, aun cuando lo llama *árreton* (lo inefable, indefinible); pues entonces la mística debería consistir en el silencio. Pero precisamente ha sido la mística verbosa en extremo”.

“Lo *santo* es, en primer lugar, una categoría explicativa y valorativa que como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa. Cierto es que se entromete en otras, por ejemplo, en la ética; pero no procede de ninguna. Es

[98] Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios- Rudolf Otto

compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón, en el sentido antes indicado, y que es *árreton*, inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos (como en terreno distinto ocurre con lo bello)". El término *numinoso* sería menos entrometido, más aséptico en cuanto a expresar trascendentalidad porque es una palabra inventada y creada para indicar toda definición de lo sagrado y sublime de Dios. "Lo numinoso -dirá María Pilar Rivera- [99] como si fuera inmune a descripciones momificantes, busca siempre la palabra fluida, la imagen vibrante, líquida. La experiencia de transcendencia reclama esa renovación continua para expresarse, pues, aunque participa de lo eterno, es siempre distinta". "La dilatación del cuerpo transcendente se da según Louis Roy[100], estudioso de espiritualidad y mística, "cuando entramos en contacto con una cantidad o cualidad infinita" y tenemos la impresión de que "esta dimensión excede los límites" de la vida cotidiana". Este autor se pregunta si existe una experiencia humana del infinito y contesta afirmativamente. En su estudio destaca seis elementos que constituyen exceso de sentido en las experiencias de transcendencia, intentando demostrar que el ser humano está expuesto a un infinito que es real y totalmente adorable, aunque sea incomprensible a nuestras limitadas capacidades.

Uno de los elementos que estudia Roy, lo describe como "el descubrimiento" como algo que proviene de una "mente intuitiva" o "conocimiento interior" que también el Noé bíblico, no filósofo, pudo percibir. "El *descubrimiento* va ligado a un sentimiento noético, de conocer a través de la experiencia, de sentir que algo inexplicable nos ha sido revelado. Este sentimiento posee una cualidad especial, "la capacidad de sugerir la presencia de una realidad ilimitada, a la que podemos denominar vida, luz, amor, bondad, cosmos...". "Este descubrimiento es para Roy, afirma Rivera Guiral, "una revelación que es un tipo

[99] El sentido Numinoso de la Luz. María Pilar Rivera Guiral

[100] Elementos de lo transcendente. Fenomenología y crítica. Louis Roy

de comprensión, un discernimiento que resulta iluminador, una situación determinada que cobra vida y adquiere una profundidad extraordinaria. Somos conscientes de que algo se nos manifiesta, de que algo nos confronta, nos atrae, nos desafía.

Cuando Rudol Otto crea el vocablo "numinoso" explicativo de lo "divino" o "santo" solo pretende manifestar su experiencia, rescatar el sentido irracional de toda experiencia transcendente. Sin embargo, le añadirá otros componentes a esta experiencia directa con lo divino como son la capacidad de estremecerse, temblar y asombrarse ante el *Misterium tremendum*, innombrable y sagrado. Rivera Guiral nos señala otras calificaciones de Otto: "Además de la faceta misteriosa y tremenda, Otto se aproxima al núcleo del sentido de lo numinoso a través de "lo absolutamente heterogéneo", "la fascinación", "el temor" y "el temblor", "lo mayestático". Pero, sobre todo, lo que acaba por definir lo numinoso es la total imposibilidad de hacerlo o de delimitar la divinidad. Místicos de diferentes tradiciones, así como personas que se han visto sorprendidas de forma inesperada por la irrupción de su presencia hablan del sentido insondable, inasible, apofático del numen al intentar describir su experiencia. Otto, en sus ensayos sobre lo numinoso, recurre incluso a sonidos, balbuceos que, ante la falta de vocablos precisos, podrían acertar a señalar lo numinoso; el "hû" gimiente de los derviches giróvagos, el "Aah" de la Kena Upanishad, la sílaba sagrada "om"..."

Otra de los sentidos de lo numinoso, además de lo misterioso y tremendo, se refiere al equivalente a "asombrarse" "admirarse" "sorprenderse" al ser inmersos en la luz numinosa. "El rayo súbito del numen, que cuando nos toca, nos sacude, nos ciega y nos transforma, dura apenas unos segundos. Abre una fisura que nos deja ver y fundirnos en su esplendor, para volver a cerrarse y expulsarnos de nuevo a nuestro estado ordinario de percepción" -dirá Rivera Guiral. – Los místicos hablan de ser atravesados por dardos abrasadores, como si un rayo rasgara nuestra percepción por un instante y volviera a cerrar el desgarro dejando solo la huella de lo visto, gozado e imposible de borrar. Algunas teofanías de la Biblia manifiestan ese asombro y temblor del misterio. Sin embargo, Rivera Guiral, tiene estas citas bíblicas mal e imposibles de contrastar por mis medios. Cita al Cantar de los Cantares: "*Mi amor extiende su mano hacia el hueco del asombro y*

soy puro temblor" sin anotar el versículo e ignoro esta traducción. Cita el Éxodo 3:2-6 el pasaje de la zarza ardiendo y afirma que Moisés cubre su rostro por miedo a mirar a Dios. Debe referirse sin embargo a Éxodo 34: 33 "*Cuando Moisés acabó de hablar con ellos, se puso un velo sobre el rostro. 34.Siempre que Moisés se presentaba delante de Yahveh para hablar con él, **se quitaba el velo hasta que salía,** y al salir decía a los israelitas lo que Yahveh había ordenado. 35.Los israelitas veían entonces que el rostro de Moisés irradiaba, y Moisés cubría de nuevo su rostro hasta que entraba a hablar con Yahveh."*

Es menos discutible ver lo numinoso y el estupor en Jacob (Génesis 28:19) después del sueño de la escalera que llegaba al cielo: "*19 Y llamó el nombre de aquel lugar Bet-el 20 E hizo Jacob voto, diciendo: Si fuere Dios conmigo, y me guardare en este viaje en que voy, y me diere pan para comer y vestido para vestir, 21 y si volviere en paz a casa de mi padre, Jehová será mi Dios.22 Y esta piedra que he puesto por señal, será casa de Dios; y de todo lo que me dieres, el diezmo apartaré para ti".* Jacob reconoce haber transitado por lugares donde había ángeles y reconoce el poder y presencia de lo numinoso "Jehová será mi Dios" y "esta piedra que he puesto por señal será casa de Dios". Es la intuición de lo sublime, del estupor, del misterio tremendo que hace temblar de asombro y no de miedo. De ambas personas, Moisés y Jacob, tenemos una percepción del Dios sentido, que nos ha ocupado todos los espacios espirituales interiores y exteriores. Moisés y los hebreos del valle pueden darse cuenta de la transformación tras la irrupción de Dios en sus vidas. Antes tenían religión, quizás intuición de un Dios abrahámico, una espiritualidad que se asomaba a lo indecible con símbolos y mitos, pero eso no es la religión misma. La experiencia de lo sagrado cambia las vidas, no solo el rostro de Moisés o el sentido de posesión de Jacob, sino que aprendieron que no se conoce a Dios sin haber experimentado una conversión, sin ser un acontecimiento en la vida de cada ser humano, donde todo su engranaje humano gira entorno a lo eterno, suscita lo sagrado.

No podemos olvidarnos del elemento doctrinal y de racionalidad en el discurso religioso y en lo que atañe a la fe como salto racional hacia las manos de Dios. No deja de ser importante el factor racional en la interpretación de lo

sagrado[101], sin dejar de considerar importante también y sin despreciar lo irracional de lo religioso. Muchos de los elementos religiosos se sustraen a la razón haciéndolos inaccesibles a la comprensión. Un ejemplo actual sería la glosolalia (hablar en lenguas o palabras inventadas, emitir sonidos, sonidos de aves, balbucear), con el deseo de alcanzar una experiencia trascendental a través de experiencias emocionalmente intensas. Sin embargo, el sentimiento ha sido considerado en occidente, tanto en filosofía como en ciencia, tesorero del error, depositario de la irracionabilidad y consignatario de la vileza. Es el baluarte de lo despreciado por la ciencia, y lo sería de la filosofía si no fuera la filosofía la que se hace preguntas sobre el origen y las causas últimas. La ciencia no usa el sentimiento del ser humano y se mofa de la intuición porque solo pone su interés en lo externo al hombre, en un fin más objetivo, instrumentalizándolo. Por otra parte, la ciencia tiene que reconocer que el sentimiento interactúa y la emoción cumple su papel interpretando la realidad y existencia, lo racional e irracional, para reconocer al final del método científico que no sabemos lo que somos.

5.3. ALGUNOS MÍSTICOS Y VISIONARIOS DEL LUTERANISMO PRIMITIVO.

Llama la atención que pensadores y escritores como Boehme pudiesen destacar dentro del protestantismo institucional y dogmático, creando movimientos de rebeldía frente a un sistema reformador, pero poco liberal. Los reformadores españoles como Antonio del Corro o Casiodoro Reina se encontraron con libros de cometarios bíblicos repetitivos y como dice Corro en la carta que dirige a Reina Juana de Albret desde Teobon pidiendo libros… “entre los cuales querría haber los libros de don Gaspar, y de Valentino Crotoaldo, y de otros que tratasen la doctrina de nuestra religión, con edificación de nuestras conciencias. Porque, cierto, ya estoy fastidiado de hebraísmos y helenismos, y los

[101] Dialéctica de lo Sagrado y sus símbolos conforme a Rudolf Otto y Mircea Eliade. Juan Pablo Guacaneme Diaz.

luengos comentarios no me dan gusto ni sabor alguno". Un fastidio que debió sentir también Boehme con aquella rígida ortodoxia desaborida que consiguió despertar la curiosidad por la tradición esotérica, la astrología, la alquimia, el anhelo mesiánico, la cabalística y hasta las prácticas mágicas. La teología y la mística de Boehme aparecen en un ambiente intelectual y siempre original, siendo su obra la "*Aurora*" considerada herética por su panteísmo y sus intuiciones contradictorias. No era Böhme, un simple zapatero remendón, perseguido por la penuria, sino que la familia poseía tierras que le generaban ingresos suficientes para asumir sus estudios y escribir sus pensamientos.

Su círculo de amistades e intereses lo formaban luteranos eminentes, hombres de prestigio como Bartholomeo Sculteto con logros en el campo de la cartografía, el danés Tycho Brahe y el alemán Johannes Kepler astrónomos que adelantaron la ciencia, vieron la armonía del mundo, pero también veían a Dios como un gran geómetra. Su creación respondía a un plan prefijado de distancias entre los astros y con proporciones perfectas. Nada podía haber sido creado al azar. Cuando por fin logra entender algo de la perfección del orden cósmico había vuelto a encontrar a Dios cuando todo parecía perdido. Kepler había sido capaz de desvelar el secreto y ahora solo faltaba proclamarlo: "… nada me retiene ya, y me complazco en permitirme el furor sagrado, y asaltar insolente a los mortales con la franca confesión de haber hurtado los cálices áureos de los egipcios, para construir con ellos el tabernáculo de mi Dios lejos de los confines de Egipto. Si me lo pasáis por alto, me alegraré; si os inflama la ira, lo soportaré. Aquí lanzo los dados, escribo el libro, que lo lean los presentes o los venideros, nada importa; espere a sus lectores cien años, si Dios mismo se ha prestado a esperar seis mil a quien lo contemplara[102]" Boehme también se inspiraría en Paracelso y en aquellos aspectos de la alquimia, en los trabajos del puritano y teósofo Valentín Weigel y de Kaspar Schwenckfeld especialmente en aquellas opiniones que consideraban

[102] Harmonices Mundi. Johanes Kepler: Libro V. Proemio

el concepto de "iluminación interior" como más importante que la "revelación escrita".

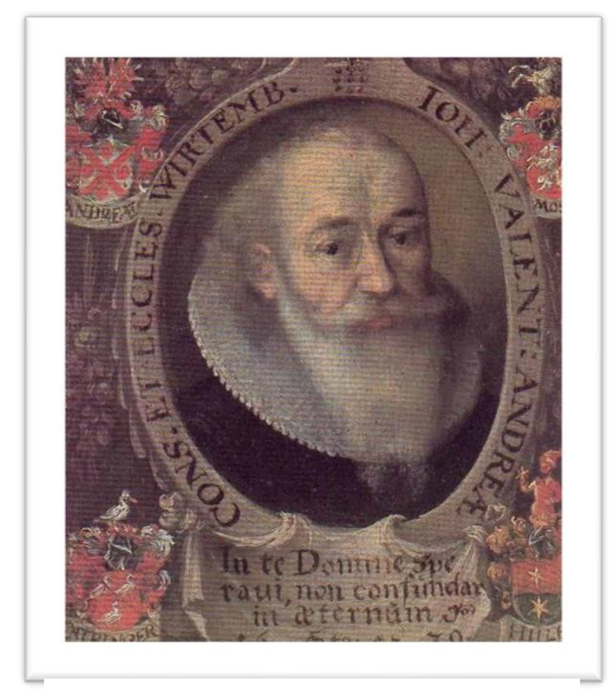
Uno de los reformadores, adversario de Lutero y por tanto desvalorado, es Thomas Müntzer. A este inquieto reformador radical, agitador de labradores, luchador a favor de la gente sencilla no es justo verlo poco menos que como asaltante de caminos, siendo el gran impulsor de la Reforma segunda, la radical. Müntzer cuando dice en su Manifiesto de Praga en 1521 que[103] "no quiere orar a un Dios mudo, sino a un Dios hablador" está reclamando la inmediatez del espíritu divino, en la que el cristiano ejercitante llega a las experiencias, que no pueden adquirirse mediante un simple ejercicio de aprendizaje teológico. Está de acuerdo con Lutero cuando dice: "Cristo, el maestro, enseña al corazón, a través de las palabras del predicador que llegan a los oídos; es Cristo quien las pone en el corazón". Un hombre animal no percibe nada de lo que Dios habla en el alma. Lo decisivo para él es sólo esto: "Que la palabra interior en lo profundo del alma se hace perceptible a través de la manifestación de Dios y de la acción del Espíritu Santo, que despliega su tienda entre los hombres". La experiencia que viene unida radica en que "el cielo y la tierra están llenos de Dios", e igualmente en que el Padre hace nacer sin interrupción al Hijo en nosotros y el Espíritu Santo mediante una cordial desolación, nos manifiesta al Crucificado". Müntzer es pues teólogo, predicador político y también un místico revolucionario.

Entre los movimientos espirituales fervientes están los moravos (de Moravia y Bohemia) que desarrollaron su fe y conducta religiosa principalmente en Alemania y que fueron influenciados por los ideales del teólogo inglés John Wycliff, siglos antes de su aparición a orillas del rio Reno. Fundamentalmente los moravos abrazarían parte de la historia del cristianismo primitivo, teniendo el principio de que "no puede haber cristianismo sin comunidad". Teniendo que huir de Moravia y Bohemia, se asentarían en la parte alemana, en Sajonia, donde fundarían el pueblo de Herrnhut (1722) donde los moravos estuvieron

[103] Aspecto de la mística protestante. Gerhard Weihr. Pág. 42

ininterrumpidamente bajo la "Guardia del Señor". Zinzendorf que mostró una inclinación temprana hacia la teología y el trabajo religioso sería el protector del primer exilado moravo Christian David. Criado en una fuerte tradición pietista, Zinzendorf, descubrió casualmente una copia de la constitución de la "Unitas Fratrum" movimiento husita del siglo XV y se asombró que esta "unidad de hermanos" que fuera una iglesia independiente, establecida mucho antes que el luteranismo y muy parecida a la diseñada en su recién adoptado "Acuerdo de Hermandad", más tarde Iglesia Morava.

Esta iglesia preconizaba la "religión del corazón", enfatizando la experiencia de la fe y el amor sobre la doctrina, y aceptando las denominaciones. Sobre manera daban especial importancia a la comunidad, las familias fueron reemplazadas por grupos de edad sexo y estado civil. El renacimiento de Herrnhut fue acompañado de diversas profecías, visiones, glosolalia y curaciones. El pueblo creció rápidamente después de esta transformación, convirtiéndose en el centro de un movimiento mayor de reforma cristiana durante el siglo XVIII.



Johannes Valentinus Andreae

Otro personaje extraño y utópico es Johannes Valentinus Andreae (1586-1654) Lo de utópico es por su libro "*Christianopolis*". Recuerdo haber leído esta obra en una PDA tipo móvil hace muchos años en el hospital mientras esperaba para operarme. Confieso que me gustó entonces. Me extrañó que un libro tan antiguo, de principios de la Reforma, tuviese una concepción del cristianismo tan sacralizada, con arreglo a los dictados de la alegoría mística y enfocada a la búsqueda de la fe y la virtud. Tengo que confesar que en la PDA

tenía otros libros en formato Pocket, pero en aquella ciudad, "Christianópolis" República cristiana, ser cristiano y orar era obligatorio y así mismo me obligué a leer hasta la última línea ya que tiempo me sobraba en el hospital, día y noche. No obstante, me parecía exagerado el pietismo que rezumaba la obra, aunque tenía partes con cierto encanto, un estado ideal donde todo se regula en clave pietista: Las casas, mobiliario y luces de noche, el colegio, el triunvirato, periodo de vacaciones, la religión, etc... Andreae propone como forma más segura de Gobierno el Triunvirato eligiendo a los mejores y más experimentados en los asuntos públicos, evitando la tiranía y la debilidad de carácter. Son los aristócratas los que gobernarán porque la monarquía solo se reserva a Cristo.

Los credos y los Manifiestos solían crear grandes revuelos en el momento de su publicación renegando de ellos Andreae en numerosas ocasiones, llegando a escribir tres libros sobre la fraternidad cristiana: Invitatio Fraternitatis Christi (1617-1618), Christiane Societatis imago (1619) y Christiani. Uno de los personajes de estas obras dirá: "Nunca se me hará renunciar a la verdadera Fraternidad cristiana, aquella que, bajo la cruz, destila un perfume de rosas y se aleja lo más posible de las impurezas, divagaciones y vanidades del mundo". Detrás de la creación de algunas sociedades cristianas y algunas secretas, estaba Andreae conformando los ideales utópicos de corte comunitario y una Reforma universal que plasmaría en el Manifiesto "*Fama*" como lo hizo Boehme en "*Aurora*". En Christianopolis se describe una ciudad misteriosa, cristiana, influida por el catolicismo, pero reformada y, también protestante y luterana; de hecho, se trata de la primera utopía que propone el protestantismo. Su ubicación está en el Isla de Cafarsalama (Aldea de Paz). Andreae dedicó varias obras más a la idea de la instauración de un cristianismo ideal: "De Christiani Cosmoxeni Genitura, Judicium (1612), a propósito del itinerario de un cristiano regenerado, o "Herculis chriitini luctae XXIV(1615), donde plantea que la reforma debe darse en los espíritus y corazones de los cristianos.

El pietismo y la necesidad de reforma espiritual ya había sido un tema considerado por algunos autores luteranos como Philipp Nicolai en su obra Freudenspiegel (*Espejo de alegría*), publicada en 1602 y traducida por Valentín Andreae y sus hermanos. El escrito, como muchas obras pietistas no muestran

más conocimiento y más novedad que el ser edificantes, narrando la felicidad en el Paraíso, una vida interior de adhesión a la fe, de contemplación mística, negándose a sí mismo y despreciando al mundo, siguiendo a Jesús en humildad, paciencia y alegría. Dice Emilio García Estébanez[104] Christianopolis es un dechado de esta mentalidad recoleta. Las deducciones morales y devotas que se encuentran aquí a propósito de cualquier asunto son absolutamente famosas, constituyendo uno de los alicientes más vigorosos para leer los sucesivos capítulos -asaz plúmbeos- de esta utopía, pues, aunque se lo proponga por juego, el lector nunca adivinará la suerte de aplicaciones edificantes que es posible sacar de él, así son de inesperadas y fantásticas. La geometría, por ejemplo, nos invita a considerar las exiguas medidas de nuestro cuerpo, la estrechez del sepulcro, la despreciable mole de la tierra. El álgebra, con sus intrincadas operaciones, nos recuerda los enredos de Satanás y la sagacidad que se necesita para librarse de ellos. La música, cuán exactamente debemos atender al compás que Dios nos marca y sintonizar nuestros actos al tono de sus preceptos, etc.”

Un texto de “Christianopolis” sobre el alumbrado nocturno en esta ciudad dice: “No soportan la noche totalmente oscura, sino que la iluminan con linternas encendidas en diversos puntos. Su objeto es dar seguridad a la ciudad e impedir los cotorreos inútiles, pero también hacer las guardias menos hórridas, e incluso combaten de este modo el oscuro reino de Satanás y los engaños de las tinieblas, y quieren mantener presente en ellos la memoria de la luz eterna. El Anticristo sabrá qué es lo que quiere con el uso de tantas velas, pero nosotros, ¿iremos a repudiar una práctica que alivia el miedo del que anda en las tinieblas y hace más transparente el velo con que nuestra carne gusta encubrir su licencia y disolución? Y no hay motivo para aludir al gasto, pues aquí su sobriedad es máxima en lo demás y fuera de aquí es máximo el lujo en casi todas las cosas. ¡Oh, si se gastase más en luz, la noche no sería entonces tan propicia para todo género de maldad ni habría tantos bribones! ¡Oh, si se encendiera más a menudo la lámpara de

[104] Christianopolis Johann Valentin Andreae. Edición de Emilio García Estébanez

nuestro corazón, no intentaríamos tantas veces eludir la mirada perspicacísima de Dios! Ahora las tinieblas excusan al mundo y amparan su torpísima conducta al ocultar éste en las sombras todo lo que le avergüenza, pero ¿qué será cuando vuelva Cristo, el Sol y, disipando las tinieblas, aparezca la fealdad que tenía cubierta con tantas envolturas, cuando el corazón libidinoso, la boca mentirosa, las manos ladronas y tantísimas otras prevaricaciones que las sombras de la noche esconden.

6. ESPIRITUALIDAD MÍSTICA O MISTÉRICA EN EL APOSTOL PABLO.

No es nada fácil la interpretación de la Biblia y el ejercicio de una hermenéutica que atienda a todas las ciencias y a la experiencia espiritual. Como diría el reformador español Juan de Valdés, es necesaria una exegesis que contenga ciencia y experiencia. La Teología bíblica ya desde el año 40 D.C. con Filón de Alejandría, comenzaría a hacer distinción entre el sentido literal y el sentido oculto o alegórico del texto bíblico. Filón tiene el propósito de descubrir sentidos ocultos y profundos en la Biblia, con la sola lectura literal de las palabras, pero interpretadas en sentido alegórico. El resultado era llevar al lector de la Palabra de Dios, a través de imágenes y figuraciones, a darle un sentido a esa lectura, aunque estuviese llena de fracturas, paradojas, aparentes absurdos, contradicciones, para convertirla en una explicación espiritual. Acostumbrados a la lectura literal de la Torá, se hacía necesaria la clave de interpretación que debería ser buscada en el Nuevo Testamento. Orígenes de Alejandría divide al hombre en un cuerpo, un alma y un espíritu, un ser soma-psico-neumático y privilegiará la interpretación alegórica. Quizás el sentido alegórico sea parte de los motivos de la mística teológica o teología romana. La Reforma protestante superará el método alegorizante con el principio de "sola scriptura" sin invocar tradición o autoridad de la iglesia.

La hermenéutica bíblica reflexionada por Friedrich Schleiermacher en el siglo XIX es la pretensión de una "hermenéutica universal" pero no deja de ser en buena parte la racionalización del texto bíblico. ¿Quién se puede poner en la mente de cada autor y en el significado de cada palabra? Schleiermacher lo llama por un lado la parte gramatical objetiva y, por el otro, la psicológica subjetiva. Sin embargo, hay un sentido revelacional, un efecto espiritual en la Palabra, que excede lo retórico y dialéctico para encontrarse con lo profético. Platón decía de los poetas que eran intérpretes de los dioses. La Escritura usa el nombre de profetas. El significado bíblico de profeta se refiere al inspirado por Dios "nabí" y al vidente, el que mira a través de Dios siendo su mensajero. Dice el profesor

Modesto Berciano[105] "El lenguaje concreto de un autor es expresión de un alma individual. Los equívocos son lo más normal en el lenguaje. El hermeneuta deberá estar prevenido frente a ellos. Pero éstos no van a desaparecer nunca, ya que el intérprete no va a estar nunca del todo seguro de su comprensión. Por eso la interpretación será un proceso sin término".

6.1. LA NUEVA VISIÓN DEL APÓSTOL PABLO

Si en el Antiguo Testamento vemos que el hombre constantemente busca el "rostro de Dios" en el Nuevo Testamento es la comunión con Dios. Misticismo es unión con Dios. Unión y comunión son parecidas. La mayoría de los místicos tienen experiencias que producen sensaciones reales de la presencia de Dios, o mejor, de lo sagrado. Se suele llamar "iluminación" a estas experiencias de éxtasis y visiones que posibilitan sensaciones de ver cosas que ojo nunca vio ni oído nunca oyó. (1 Corintios 2:9 *Antes bien, como está escrito: Cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman*.) También el Nuevo Testamento usa la imagen de la ceguera y la visión: "*Antes era ciego y ahora veo*". El Apóstol Pablo describe así la nueva visión de Dios: "15 *Pero cuando agradó a Dios, que me apartó desde el vientre de mi madre, y me llamó por su gracia, revelar a su Hijo en mí, para que yo le predicase entre los gentiles, no consulté en seguida con carne y sangre,*" (Gál 1: 15s)

Para el Apóstol Pablo no fue una ruptura radical en su vida sino la expresión de la elección por parte de Dios. Según nos dice el monje mediático Anselm Grün,[106] Dios intervino en su espacio interior. "Hay un espacio en mí sobre el cual

[105] Fenomenología Hermenéutica Y Ontología en Martin Heidegger. Modesto Berciano Villalibre

[106] Anselm Grün. El espacio interior

nadie tiene poder. Es el espacio donde Dios habita en mí. Allí entro en contacto con mi verdadero yo. Allí soy por entero yo mismo. Allí mi yo está protegido. Allí crece mi autoestima y soy cada vez más yo mismo". Carlos Gustavo Jung explicaba así la conversión de Pablo: "Saulo era cristiano, sin saberlo, desde hacía tiempo, y de este modo se explica su odio fanático a los cristianos, pues el fanatismo se encuentra siempre en las personas que tienen que acallar una duda interior". Por usar un término del filósofo y psicólogo estadounidense W. James, tienen una dimensión *noética*, es decir, implican un sentido intenso de conocimiento que va más allá del puro sentimiento extático. Quienes tienen estas experiencias sufren un cambio radical de percepción; ven de forma completamente diferente. Es la Biblia la que nos trasmite la necesidad de conversión, *metanoia* o cambio del corazón como lugar de la interioridad.

Estas apreciaciones no dejan de ser la capa, muy superficial y religiosa, del momento especial en que Dios interviene en la vida de Pablo. Sin embargo, no es fácil de explicar el significado de esa visión, ese canto de amor hasta la locura, ese desear la muerte, gloriándose en la cruz, esperando la resurrección. Pablo es el prototipo del iluminado cristiano fascinado por la mirada divina, que lo dejan todo para proseguir a la meta. Sin embargo, en el mundo de los místicos, la resurrección apenas aparece, haciendo prevalecer en sus escritos una doctrina donde gloriarse en la cruz significa el sufrimiento, la renuncia, la disciplina, la ascesis en una palabra. La esperanza en Cristo debe pasar a otro plano porque "*si solamente en esta vida esperamos en Cristo, somos los más miserables de los hombres*" (1 Cor 15: 19)[107]. ¿Es el Apóstol Pablo el que introduce en el cristianismo esta visión austera para alcanzar a Dios? ¿La cruz para Pablo no era algo más que gozarse en las tribulaciones? Sin duda, pero contienen ese pensamiento constante de que es bueno perfeccionarse (santificarse) en el sufrimiento de la vida, donde es necesario ejercitarse como un atleta se perfecciona con el entrenamiento. La razón es clara para Pablo en 2 Corintios 11:16-33: "20 *Pues toleráis si alguno os esclaviza, si alguno os devora, si alguno toma lo vuestro, si alguno se enaltece, si*

[107] La iluminación y el conocimiento místico". Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza

alguno os da de bofetadas.” Constantemente la vida nos da bofetadas mostrando nuestra fragilidad. Pero Pablo se atreve a hablar con locura y osadía haciendo un canto a los padecimientos. “30 *Si es necesario gloriarse, me gloriaré en lo que es de mi debilidad.”*

Sin duda uno de los pasajes más cercanos a la mística es este texto “*Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mi”.* Desde el campo católico romano se entiende este texto “el vivir en mi” de manera que el cristiano, incorporado a Cristo, debe imitar a Cristo, ser otro Cristo: ya no vivo yo… es Cristo”. “Ser cristiano es ser Cristo” Todo el evangelio y todos los santos [están] llenos de este ideal, que es el ideal cristiano por excelencia. Vivir en Cristo; transformarse en Cristo… San Pablo dice: “Nada juzgué digno sino de conocer a Cristo y a este crucificado… Vivo yo; ya no yo, sino Cristo vive en mí.”[108] El delirio místico aparece en forma de llamada religiosa en el caso de Pablo cuando dice: “Pablo, siervo de Jesucristo, apóstol por llamamiento divino” (Romanos 1,1), “se dignó revelar a Su hijo en mí para que yo lo anunciara entre los gentiles” (Gálatas 1,15). Más textos místicos: “¿No he visto a Jesús nuestro Señor?” (I Corintios 9), “el evangelio me fue revelado” (Gálatas I l), “fui a Jerusalén por una revelación” (Gálatas 2,1), “como por una revelación se me ha dado a conocer el misterio” (Efesios 3,3).

Para algunos comentaristas este “Cristo vive en mi” cargado de místico lirismo, lleno de encantos y energía espiritual, debe obligarnos a una reflexión que nos saque de la vulgaridad de aceptar cualquier aserto. Que Cristo viva en mí, quiere decir que Cristo desarrolla todas las energías maravillosas en lo más íntimo y esencial del ser humano. Para los seres que también son intelectuales, para los que el vivir es pensar, amar o sentir, tienen la cualidad de que su inteligencia también les hace remontar a vuelos celestes, intuiciones certeras, hondas penetraciones en esferas de la intimidad. Pero al mismo tiempo el ser humano es indómito con su libertad, inflexible con su justicia, rebelde, indomable e inagotable con su bondad, su voluntad o sus sentimientos. Vivir las embriagueces

[108] Puntos de Educación. Alberto Hurtado S.J

del placer, los ataques del dolor, la angustia de la finitud también es vivir. ¿Cómo Cristo puede vivir en mí? El pensamiento de Pablo será el pensamiento de Cristo, su voluntad es la de Cristo, su corazón solo siente el amor de Cristo, todo es sustituido por la acción de Cristo en él. Su persona y su vida es suprimida para dar lugar a la persona de Cristo. Pablo murió crucificado con Cristo. Las consecuencias de estas afirmaciones son enormes pues solo Dios puede internarse en la vida de Pablo. Pablo ahora es Cristo al suprimirse la personalidad de Pablo. La divinización del ser humano en la mística católica surge de este germen paulino. Cristo vive en Pablo, porque es Dios.

Como hemos podido ver hay suficientes textos en Pablo donde el misterio de Dios en su vida aparece en términos confusos para la razón y la experiencia humana, pero desde el punto de la teología cristiana ¿qué sentido tiene el misterio? ¿Qué sentido tiene la mística en el cristianismo? Algunos teólogos como Karl Rahner o Hans Urs von Balthasar nos orientarán sobre el sentido de mística más allá del lenguaje ordinario o técnico y nos pueden introducir en la experiencia personal y subjetiva de Dios. En el caso de von Balthasar, desde su teología "arrodillada" no "sedente", quiere contraponer una teología que desde la razón pueda percibir y adueñarse de la revelación, siempre conectada con Dios, como misterio mayor "misterio incomprensible e inagotable" que dirá Rahner. Para Rahner no hay una frontera estricta entre la teología y la oración, sino que ambas se alimentan y se necesitan mutuamente. La teología no es nunca ni puede ser un fin en sí mismo, sino que, alimentada por la experiencia espiritual, está siempre al servicio del anuncio del Evangelio.[109] "Para Rahner el misterio se define, si se permite la paradoja, por su indefinibilidad, es decir, por su carácter radical de ser incomprensible, indecible, inobjetable. Dios es misterio no solo, ni primordialmente, como realidad que está más allá de nuestro conocimiento, sino que Él es misterio en cuanto realidad que nos sostiene y fundamenta, es misterio en cuanto realidad que nos abarca y nos funda; y es misterio en cuanto realidad

[109] La Mística en la Teología del Siglo XX: Karl Rahner Y Hans Urs Von Balthasar. Ángel Cordovilla Pérez

que permanentemente nos sobrepasa y nos desborda" -dice Cordovilla Pérez-. El misterio de Dios no es algo distinto a Dios mismo. Cualquier explicación posterior es teología e interpretación del misterio. Lo "inabarcable e incomprensible" se manifiesta a la fragilidad humana como lo radicalmente misterioso. Es toda la revelación, a través de la obra creada y de la Escrituras, la que nos enseña la sabiduría de Dios y el conocimiento expresado en un lenguaje enseñado por el espíritu de Dios. 1Cor 2:7 "*Mas hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria".* 1 Corintios 2:13 "*lo cual también hablamos, no con doctas palabras de humana sabiduría, sino con doctrina del Espíritu Santo, acomodando lo espiritual por medio de lo espiritual".*

6.2. "EN CRISTO" ¿CUERPO MÍSTICO?

La tesis doctoral de Eugenio Gómez Segura [110], amplia y perfeccionista en cada detalle, desarrolla la idea de que "el cuerpo místico" en san Pablo es un problema sintáctico. "Sintáctico" no es un error mío al escribir. Para Gómez Segura no es un error la idea de cuerpo místico" (materia espiritual) es un problema sintáctico. Revisada la versión clásica de los Setenta por algunas autoridades de las lenguas bíblicas no parece hallarse que Pablo se sometiese a la tradición griega y si, en cambio, a la hebrea, aunque el sintagma ἐν Χριστῷ reviste un sentido propio y nuevo de la mística al que denominan "genitivo místico" τοῦ Χριστοῦ. El autor de la tesis Gómez Segura sostiene que no hubo especial hebraización en la traducción de los Setenta en lo que se refiere a ἐν Χριστῷ, valiéndose los traductores de estructuras del lenguaje poético y que aparecerían en la prosa de la Koiné. Además, Gómez Segura sostiene que la expresión "en Cristo" no tenía ningún valor místico, sino que Pablo se basaba en el judaísmo de su época, la escatología. "Es decir, hay una estructura concreta de pensamiento

[110] "El cuerpo místico en San Pablo, un problema sintáctico. Eugenio Gómez Segura". Tesis doctoral

que permite no necesitar del valor místico para entender numerosos pasajes de ἐν Χριστῷ y las cartas consideradas auténticas de Pablo de Tarso".

¿Cómo pudo surgir la idea de cuerpo místico en Pablo, si él no pretendía plantear esta hipótesis? Posiblemente -dice Gómez Segura- nacería en el cristianismo de finales del siglo primero. Los factores que apoyan esta idea son: el retraso de la parusía, el tiempo de la llegada del Señor que se alargaba más allá de "esta generación", la creación de una iglesia formada por muchas congregaciones, desarrollo de la "tradición", la influencia del estoicismo, etc. El "cuerpo místico" posiblemente se elaboró a finales del siglo I y quedaría establecido en el evangelio de Juan y en Efesios. Pablo modificó la expectativa de una venida de Cristo en aquella generación, pero que mientras tanto los creyentes podrían convertirse en miembros del cuerpo de Cristo por la muerte mística y resurrección inherente al bautismo.

El Apóstol Pablo da un significado a la gama de creencias del cristianismo primitivo como el significado sobre el "ser-en-Cristo". "El bautismo, la comunión, la resurrección, el sufrimiento, la justificación por la fe, etc. son "en Cristo". Schweitzer entiende que la teología de Pablo fue modificada por los cristianos posteriores del primer y segundo siglo, en particular Ignacio y el autor del evangelio de Juan, adaptándola a las nuevas circunstancias de un mundo que no había desaparecido tras la parusía. Así mismo fue necesario contrarrestar el gnosticismo que enseñaba a sus seguidores conseguir un conocimiento intuitivo, misterioso y secreto de las cosas divinas que les conduciría a la salvación. Este enfrentamiento dará lugar a la aparición del helenismo en el pensamiento teológico cristiano.

Schweitzer[111] dice: "En Pablo no hay misticismo de Dios, sino misticismo de Cristo por medio del cual el hombre se relaciona con Dios. El pensamiento fundamental del misticismo paulino es así: Yo estoy en Cristo; en Él me conozco

[111] The Mysticism of Paul the Apostle . Albert Schweitzer.

como un ser que es elevado por encima de este mundo sensual, pecaminoso y pasajero y ya pertenece a lo trascendente; en Él tengo la seguridad de la resurrección; en Él soy un Hijo de Dios. Otra característica distintiva de este misticismo es que estar en Cristo se concibe como haber muerto y resucitado con Él, como consecuencia de lo cual el participante ha sido liberado del pecado y de la Ley, posee el Espíritu de Cristo y tiene asegurada la resurrección.". "Lo más obvio y natural, desde nuestro punto de vista, habría sido que Pablo debería haber desarrollado sobre líneas místicas esa concepción de la filiación de Dios que Cristo proclamó y que era corriente en el cristianismo primitivo. Sin embargo, deja eso como lo encontró, y trabaja en la concepción mística del ser-en-Cristo, como si la filiación de Dios necesitara para su fundamento el ser-en-Cristo. Pablo es el único pensador cristiano que sólo conoce el misticismo de Cristo, no acompañado por Dios-místico".

"La fe cristiana no tiene necesidad de apoderarse de las concepciones de las religiones helenísticas del mundo circundante, para transformarse en una doctrina mística de unión con Cristo. Porque este desarrollo ya se había llevado a cabo, en formas de pensamiento genuinamente primitivas-cristianas, en la enseñanza de Pablo. Del helenismo sólo se apoderó de aquellos conceptos necesarios para hacer la resurrección corporal, y su logro a través de la unión con Cristo, inteligible en las líneas del metafísico griego. Aquí la doctrina Logos vino en su ayuda. Por medio de esto convirtió la concepción judía del Mesías en la concepción griega del Portador de la vida eterna."

Ruiz Esparza[112] publicó un ensayo en el que definía el misticismo como unión con Dios distinguiendo unión de comunión con Dios: "La diferencia entre unión y comunión es relativamente pequeña: la primera implica un sentido de "uni-cidad" con Dios y la segunda un sentido de relación con lo sagrado que es profunda, cercana e íntima, aun cuando se mantiene un sentido de "dupli-cidad" ... El término Iluminación tiene más de un sentido en el contexto de las experiencias

[112] "La iluminación y el conocimiento místico". Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza

místicas. Frecuentemente, en estas experiencias aparece la luz. En ocasiones, sus protagonistas ven una luz o un ser luminoso. Pero la Iluminación tiene otra connotación en el contexto de las experiencias místicas. Se trata de la Iluminación como "ilustración"; es decir, como una experiencia que posibilita ver con una claridad que jamás se había tenido antes. Y lo que se ve es "el modo en que son las cosas".

Dice Gómez Segura que Schweitzer consideró el drama escatológico teniendo lugar mediante la unión mística entre los creyentes y el Jesús revivido, y que esa unión consistía en compartir realmente la muerte y la nueva vida que se predicaba. El creyente viviría en Cristo liberado del mundo real, pecaminoso y perecedero, incorporado a los hechos desencadenados por la venida del Mesías. Cita el texto de Schweitzer: "El significado fundamental de la muerte y resurrección de Jesús consiste, por tanto, según Pablo, en el hecho de que por ello la muerte y la resurrección se han puesto en marcha a lo largo de toda la corporeidad de los Elegidos para el Reino Mesiánico. Esto es, por así decirlo, una masa de inflamada gente, al que el fuego allí encendido se extiende inmediatamente. Pero mientras este morir y resucitar se ha manifestado abiertamente en Jesús, en los Elegidos avanza secretamente pero no menos realmente. Dado que en la naturaleza de su corporeidad ahora están asimilados a Jesucristo, se vuelven, a través de Su muerte y resurrección, seres en los que ya han comenzado la muerte y la resurrección, aunque la apariencia externa de su existencia natural permanece sin cambios (1931: 110). El cuerpo místico de Cristo no es, pues, para Pablo una expresión pictórica ni una concepción que ha surgido de reflexiones simbólicas y éticas, sino una entidad actual.

6.3. LA EXPERIENCIA DE DAMASCO COMO EXPERIENCIA DE ILUMINACIÓN

Como ya hemos comentado, para algunos autores Pablo es el prototipo de místico cristiano, pero no de un misticismo que solo se gloría en la cruz, los sufrimientos, la renuncia y la muerte, mientras se olvida el amor emanado de la

cruz. Además, el acontecimiento de Damasco le hace un iluminado, encandilado por la luz celestial, pero sin ver la luz, sin oír los nuevos designios de Dios, solo la luz se hizo dentro de Pablo. *"Porque Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo"* (2 Co 4,6) Así se sintió enviado (apóstol) para anunciar la salvación también a los paganos, al margen de la Ley. Las experiencias místicas o mistéricas, entendidas por la mayoría como éxtasis, son sensaciones muy reales de la presencia de Dios, lo Sagrado, o de lo Real, pero que no es el estado habitual de la consciencia. El término iluminación, en el contexto de experiencias místicas, se refiere a que los protagonistas ven una luz que nos permite ver con claridad "el modo en que son las cosas" o dimensión noética como dice W. James. Viktor Frankl, superviviente del holocausto nazi, dice que la dimensión espiritual del ser humano permite integrar sus otras dos dimensiones, la psíquica y la somática y en ella reside lo constitutivamente humano, esto es, la unidad trascendente de la conciencia y la responsabilidad (Frankl, 2008: 16) que permite concebir al ser humano como un ser dotado de libertad y de voluntad de sentido que se dirige siempre hacia algo trascendente y no meramente a la consecución de su supervivencia.

Otra de las afirmaciones que hacen los entendidos es que Pablo era un "místico cristiano judío" porque no se cambió a ninguna religión. Su primera experiencia no fue la de Damasco. Él ya era religioso apasionado y como él mismo dice "en el judaísmo aventajaba a muchos de mis contemporáneos en mi nación, siendo mucho más celoso de las tradiciones de mis padres.(Gálatas 1:14) "circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia que es en la ley, irreprensible"(Filipenses 3:5-6) El cambió producido después de su conversión fue el cambio de un modo de ser judío a otro de ser fariseo, de ser fariseo a otro modo de ser judío cristiano. De todos modos, la Biblia da testimonio de la experiencia de Dios en la vida de hombres y mujeres que aparece como fuerza irresistible, abarcando la totalidad del ser humano. La experiencia mística en la Biblia aparece más como un proceso de conversión, un proceso interior que engendra un profundo conocimiento y repercute intensamente en la existencia y experiencia humana. El apóstol Pablo nos

transmite que el sentido de que la creación primitiva de la luz física es una experiencia transformadora de vida mediante la conversión. La voz del torbellino en el libro de Job incluye la fuerza de esta pregunta: "*«¿Por dónde va el camino a la habitación de la luz...?*" (Job 38.24RVR1960). Misterio de iluminación en la naturaleza y también misterio teológico de la luz en nuestro corazón.

En la conversión de Pablo la luz resplandeció del cielo y una luz resplandece en la celda donde Pedro es sacado por un ángel. Sin embargo, no parece ser la gloria de Dios, la Shekiná, que aparecía en el templo en forma de nube luminosa y los sacerdotes sentían la gloriosa presencia de Dios llenando el templo, sino una luz física, visible venida del cielo sobre Pablo. La luz física, insustancial, aparece en el mundo bíblico como elemento esencial del universo, pero también como asociación simbólica. Colosenses 1:12-13 12 dice: "con gozo dando gracias al Padre que nos hizo aptos para participar de la herencia de los santos en luz;13 el cual nos ha librado de la potestad de las tinieblas, y trasladado al reino de su amado Hijo". Luz y tinieblas aparecen en contraposición indicando la beatitud como herencia o como oscuridad que impide ver el camino: "no reconocen sus caminos" (Job 24.13) "La luz se esparce sobre los justos, y la alegría sobre los rectos de corazón (Sal 97.11; 112.4).

Romanos 13:12 "*La noche está avanzada, y se acerca el día. Desechemos, pues, las obras de las tinieblas, y vistámonos las armas de la luz*". Estas "armas de Luz" se suelen definir como la "armadura de Dios" de Efesios 6:10-18. Sin embargo, el fenómeno iluminador que Dios produce por medio de la conversión es diferente a la lucha la cual "tenemos no contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes". Pablo no deja de ser un místico cristiano judío, que vive en unión y comunión con Dios, que percibe la presencia de Dios de manera real cada día y no cuando está fuera de la consciencia habitual. Una unión e iluminación que nunca puede ser un conocimiento de Dios sino una experiencia de conversión y de fe. Una fe que no es una creencia más, una obra más, un esfuerzo necesario para salvarse, sino una fe que hace sentirnos justos, "justificados por la fe", aunque no lo seamos. Los místicos dicen conocer a Dios, pero si se refiere a la fe, a la conversión y la gracia son fenómenos espirituales que en nada tienen que ver con el conocimiento. El niño que se deja

caer en los brazos de su padre realiza un acto de fe y no de raciocinio mientras sea niño. La conversión de un borracho que deja de beber y atender a su familia tampoco es un acto moral, sino el cambio de sentido de la vida, una iluminación de los senderos de lo Sagrado. La gracia tampoco implica conocimiento de lo eterno y transcendente, es puro don. "Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios, no por obras, para que nadie se gloríe. Efesios 2:8"

Pablo relata su experiencia de cuando era perseguidor de cristianos y en el camino hacia Damasco de repente una luz del cielo le cubrió, cayendo a tierra y oyendo una voz. Pablo no ve a nadie, pero aquella luz le responde "Yo soy Jesús". La luz le había dejado ciego y Ananías le impone las manos y recobra la vista y se bautizará para ingresar en la comunión de aquellos primitivos cristianos. Sin embargo, estas experiencias no habían sido las únicas. Al menos tres cambios o conversiones habían sido experimentados en su vida: Uno se refiere al cambio de no ser religioso a ser religioso; el segundo, al cambio de una religión a otra más espiritual y comprometida dentro del judaísmo; y el tercero se refiere a la conversión al cristianismo, estar "en Cristo". Las dos primeras experiencias de conversión podrían considerarse experiencias religiosas, solo como defensoras de la tradición judía, un modo de ser judío, pero no un encuentro con Dios como en Damasco. Pablo dice que sentía pasión religiosa, un nacional-judaísmo que demostraba siendo "celoso de las tradiciones de sus antepasados" "en cuanto a Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable" (Gal l, 14, Flp 3,5-6) Pablo experimentaría una cierta conversión dentro de su tradición judía al hacerse fariseo, pero es el camino de Damasco al entender que Jesús vivía que cambia su vida. "Dios tuvo a bien revelarme a su Hijo" dirá Pablo- que lo transformó y le transmitió su vocación. En dos ocasiones la comenta en 1 Corintios 9, dice "*He visto a Jesús nuestro Señor*".

El Apóstol Pablo también nos muestra otro nivel de realidad, una experiencia de cosas inefables cuando escribe: "un hombre en Cristo que [...] fue arrebatado hasta el tercer cielo". "Este hombre, si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, sólo Dios lo sabe, fue arrebatado al paraíso y oyó cosas que no pueden contarse, que no está permitido a mortal alguno repetirlas" (2 Cor 12, 1-4). Es una experiencia que no puede expresarse con palabras. En 2 Cor 3,18 leemos: "Por

tanto, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor". Dicen Borg y Crossan[113]: "El "rostro desvelado" es una imagen mística: significa que se ha quitado el velo. De igual modo lo es la expresión "viendo la gloria del Señor", la radiante luminosidad del Señor "como reflejada en un espejo» (véase también 1 Cor 13,12: «Pues ahora vemos en un espejo tenuemente"). El resultado es que "estamos siendo transformados". Todo esto, -a lo que podríamos añadir más citas-, indica que Pablo tuvo experiencias místicas de Cristo resucitado".

[113] El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical. Marcus J. Borg John Dominic Crossan

7. MIGUEL SERVET



7.1. LA TEOLOGÍA MÍSTICA DE MIGUEL SERVET.

"Su Verbo se hizo carne y hemos podido ver su gloria. Nosotros hemos visto la gloria de Dios sobre el rostro de Jesucristo. Nosotros hemos visto el Cristo y en Él, nosotros hemos visto al Padre. Y en Él, nosotros hemos visto la luz, a Dios mismo luciendo." *Christianismi Restitutio. Miguel Servet*

Sobresale Miguel Servet, desde estos inicios de la Reforma española del imperio de Carlos V, en esta espiritualidad bíblica que va más lejos que la mística, desentrañando el sentido del texto y luego encontrar el misterio de Dios desde la ciencia humana. Servet pretende restaurar la comprensión original de Cristo, entenderlo como los primeros conversos, donde el concepto de "persona" tiene el sentido de rostro: "Tanto en las Escrituras, como en otras partes, se llama siempre persona al aspecto externo de un hombre, a su rostro, a su representación, como cuando decimos de alguien que su persona es hermosa [...] Para los hebreos la cosa está clara: ellos llaman persona a lo que nosotros llamamos rostro". Servet también usa la concepción clásica de persona, del latín "personare" (sonar a través) y de otra manera persona como "máscara". Los actores mostraban una apariencia distinta, pero podían ser reconocidos por su voz. De estas maneras y con esta interpretación Servet trata de proteger la identidad de Dios, cuyo conocimiento absoluto está fuera del alcance de la inteligencia humana. Para Dios no hay pasado, presente y futuro, de modo que la Palabra y Cristo existen desde toda la eternidad y su origen es simultáneo. Como dice el comienzo del evangelio de Juan, en el principio era el logos. Y el logos de Dios tiene la capacidad omnipotente de crear lo que dice sólo con pronunciarlo:

"La forma de este hombre estaba desde la eternidad engendrada en Dios sin ninguna distinción real. Engendrarlo era en Dios lo mismo que pensar esa generación y simultáneamente realizarla: era constituir esa generación en tendencia a la generación misma, como proyectar una ciudad implica la tendencia a edificarla. Lo que Dios pronunció al decirlo, eso era el Cristo. Hablando lo pronunció, y manifestó lo que estaba en su concepto interno, creando todas las cosas por su mera pronunciación".

Servet defiende esta identidad indivisible entre Dios, su Palabra y Cristo, que serían distintas facetas o manifestaciones de una esencia única. Esa unidad de Dios está muy presente en las convicciones de los alumbrados que como dice

Antonio Márquez, les hace cercanos al antitrinitarismo[114] de Servet. Desde el planteamiento de Servet, la personalidad de Dios sería la forma en la que él se presenta ante los hombres en el escenario corpóreo de la vida, donde operan las medidas y los intervalos de tiempo de los que Dios es ajeno. Para los hombres hay una secuencia temporal en el conocimiento de Dios; primero solo ven a Dios a través de la Palabra, "palabra corporal" la califica Servet. Después adquieren el privilegio de verlo a través de Cristo cuando este ha nacido.[115]

Según Laura Adrián Lara, las Escrituras no eran para los alumbrados un "papa de papel" pero eran importantes para su fe y sus reuniones donde se leían y comentaban textos, tratando de conocer lo que Dios quería decir a sus vidas. Aunque algunos alumbrados estaban relacionados con las universidades, no había teólogos, ni personas de gran erudición – dice Laura Adrián. Sin embargo, esta observación es muy genérica y desmiente por ejemplo todo el movimiento intelectual de la Universidad de Alcalá con relevantes figuras no solo del protestantismo posterior, sino de algunos de los alumbrados del movimiento de los Doce Apóstoles y de los seguidores de la beata Francisca Hernández. El caso de Servet es lo contrario, pues sobresale como persona culta, formación filológica

[114] Entendemos que Servet no es antitrinitario, aunque muchos comentaristas de su obra están de acuerdo en que éste niega la divinidad y la eternidad de Jesús Cristo. Dice Daniel Moreno en "*Miguel Servet: Teólogo iluminado*": "he llegado a la conclusión de que a Servet se le leyó deprisa y con poca finura ya en su época". Mientras Servet comienza su libro "Sobre los errores acerca de la Trinidad" destacando que el Jesús histórico era un varón concreto, particular, de carne y hueso, yo tomaré en cuenta la nota que añade al margen, donde anuncia que, cuando habla del hombre Jesús, está ya hablando también de la Palabra, esto es, de Dios. Servet va desde la reconstrucción de la experiencia visual de los Apóstoles, que veían a un hombre, hasta la más alta especulación: ver al Padre. La premisa fundamental de la que parte es una concepción grandiosa de Dios:

"Dios es de todos modos incomprensible, inimaginable, y no somos capaces de formar concepción ninguna de Dios, salvo si se adapta a nosotros bajo alguna apariencia que corresponda a nuestra capacidad de percepción, y eso nos enseña el Maestro en el capítulo quinto de Juan.1"

[115] Miguel Servet y los Alumbrados: Libertad Religiosa e impotencia Política Por Laura Adrián Lara.

y filosófica y uno de los grandes sabios universales. Conocedor del griego y hebreo, hace un minucioso estudio del texto bíblico sin hacer filosofía de la Escritura. Servet se revela contra la interpretación escolástica, cuando los cristianos intentan entender la Biblia desde la filosofía griega. “Dos pestes gravísimas nos han quitado a Cristo: el fermento de Aristóteles e ignorar la lengua hebrea”. “Las palabras de Cristo resultan, efectivamente, tan familiares que es algo completamente enloquecido violarlas con tales ilusiones [...] Yo querría que abandonaran su costumbre de hablar metafísicamente, que examinaran atentamente los espíritus celestes no según la naturaleza del ser —porque eso nunca lo menciona la Escritura—, sino en la medida en que reluce en ellos el carácter de la divinidad, de manera que todo se oriente a la gloria de Dios”. ¿Dónde está pues el misticismo de Servet?

Es evidente que el misticismo evangélico se aparta del católico en bastantes elementos, especialmente en ese esfuerzo por divinizar el alma en ese ejercicio frenético de las tres vías y otras más añadidas en cada autor. Para Servet Dios creador está presente como una luz que viene dentro de los objetos y seres: “La luz es lo más hermoso de este mundo y del otro. Todo ser consiste en la idea misma de luz en la que resplandece. Luz y solo luz informa y transforma todos los seres celestes y terrestres, espirituales y corporales. De luz procede toda esta hermosura y ornato del mundo. El Creador infundió formas luminosas en los seres para que no permaneciesen más tiempo en aquel informe y tenebroso caos. En todo lo generable y corruptible la llegada del sol a nosotros es causa de generación; su retirada de corrupción. El rayo solar modera de tal modo la combinación de elementos que solo se vea una resplandeciente perfección de forma. Nada puede enviar por sí mismo al ojo o al espejo una forma de luz o su imagen natural si no contiene luz en sí mismo y formalmente. Si lo meditas bien, la fuerza de este razonamiento es enorme. Luz es la forma visible de todas las cosas. Luz es todo lo que aparece (*Efes. 5 8 Porque en otro tiempo erais tinieblas, más ahora sois luz en el Señor; andad como hijos de luz*). Luz es también lo que de diferentes maneras transforma la materia eterna y líquida en piedras resplandecientes, en luminosas margaritas y en todas las demás cosas que formalmente vemos por medio de la luz. Y luz es lo que en la regeneración transforma e informa nuestro espíritu, como luz será también lo que transformará

nuestros cuerpos en la resurrección final”. Para Laura Adrián “la presencia de Dios no es visible ni puede comprenderse con evidencias obvias para todos. La luz de Dios es una luz metafísica y se capta con el *oculus mentis*. El significado de las posibles evidencias (signos o experiencias de la presencia de Dios) está codificado. Para entenderlo es necesario acudir a su palabra, recibida por los profetas y recogida en las Escrituras. Y asumir que esta luz puede llegar velada, “disminuida”, como verbo de oro recubierto de plata.

Servet asocia la naturaleza de Dios con la luz, un elemento que a diferencia del resto de la materia no puede ni dividirse ni corromperse:

“Así como la luz del sol se distribuye cada vez con más abundancia conservando continuidad hasta su origen, así la luz de Dios se distribuye cada vez más débilmente; pero aquella se destruye, y esta no. Todo cuanto hay en el mundo es materia crasa, divisible y penetrable, en comparación con la luz de la palabra y del espíritu. Esa luz […]penetra y colma toda la sustancia misma del ángel y del alma igual que la luz solar penetra y llena el aire. Incluso penetra y sostiene todas las formas del mundo, ya que es forma de las formas […] Dios no es divisible, ni es divisible la sustancia del verbo, pues todo lo divisible es corruptible”. [116] La faceta del teólogo, de autodidacta, más bien, nace como consecuencia de su temprano conocimiento de las ciencias bíblicas, y del ambiente humanista e iluminado de los primeros reformadores, en que comenzó a moverse desde su recién iniciada juventud. Circunstancias estas que le llevarán a sentirse, también él, elegido para ser protagonista de la Reforma, puntualizando y corrigiendo nada menos que la idea sobre Dios, que la iglesia había elaborado y mantenido durante catorce siglos.[117]

7.2. EL AIRE COMO PNEUMA EN SERVET

[116] MIGUEL SERVET: Teólogo iluminado. Daniel Moreno Moreno

[117] Miguel Servet ¿Heterodoxo? Corrientes Teológicas Y Filosóficas en el cristianismo del Siglo XVI. Alfredo López Vallejos

Uno de los que más y mejor ha estudiado al reformador protestante radical Miguel Servet es el profesor Ángel Alcalá quien lo describe así: "Era insolente, discutidor, polemista, acérrimo analizador de las expresiones ajenas, observador hasta el detalle, empedernido lector, memorión, suavizado todo ello, paradójicamente, por el aroma de una vida interior saturada de ternura y una espiritualidad rayana en la experiencia mística". Son muchos los saberes y enfoques teológicos de Servet. Algunas de las ideas son fascinantes como la función de la luz que lo penetra todo de modo que el alma es "chispa de luz divina". Dice Alcalá: "Da la impresión de que su sed de racional saber quedó frustrada al primer contacto con la filosofía griega, especialmente la de Aristóteles, y al quedar deslumbrado por la luz de la Biblia en sus primeros encuentros con los jefes de la Reforma. Fue Champier quien le introdujo en otra dimensión filosófica, el neoplatonismo, en la versión que de él dio en Florencia su gran valedor, Marsilio Ficino. Esta corriente había inspirado ya brotes de literatura mística en la Edad Media, y sirvió luego a algunos humanistas —ciertamente a Servet— como armazón para intentar una visión integral de la verdad, superando los dualismos de otras filosofías. Dios es *essentia omniformis*, y todas las cosas son mero reflejo de esa esencia única, a cuya visión y posesión siente el alma una atracción irresistible.

Sin embargo, lo que a simple vista sobresale en Servet es su amor a la Biblia. Cuando Servet analiza y hurga en todos los contextos bíblicos para atrapar los detalles de su sabiduría creadora e iluminadora, enseguida uno se da cuenta de los torrentes de inspiración que salen de estas fuentes. En su etapa en Lyon editó de cinco a siete Biblias que anotó y hasta puso versículos. No olvidemos que la Biblia de Casiodoro de Reina de 1569 es posterior a todas las de Servet y además está con notas breves. La primera de las Biblias lionesas, "*Biblia sacrosanta según las consideraciones de todos los sabios H. De la Porte, Lyon,1542*" Miguel Servet, apoyándose en citas bíblicas, realiza un *Resumen de toda la Sagrada Escritura*, donde comenta sobre la Fe, las buenas obras, la Esperanza y la vida eterna. Al final de la obra, mucho más breve, aparece otro resumen de toda la Escritura: Los libros de Moisés enseñan la ley; los de los Profetas muestran y al mismo tiempo señalan a Cristo [...] Jeremías al Nuevo Testamento, Ezequiel al buen pastor y David verdaderamente a todo. La segunda edición de la Biblia de los libreros lioneses

casi todos de ideas reformadas calvinistas es también de (1542) *Biblia sagrada según la traducción de Santes Pagnino.* La de (1544) *Biblia Sagrada del Viejo y Nuevo Testamento.* En (1545) *Biblia Sagrada con comentarios* y en (1550) *La Sainte Bible.* En (1551) *Biblia Sacrosanta del Antiguo y Nuevo Testamento, edición latina.* Hay alguna edición más no reconocida pero citada por Echevarría[118]. Muchos de los comentarios y notas son casi los mismos que en la Biblia anotada por Servet de Santes Pagnino, aunque Echevarría diga que esta última edición de 1545 es la mayor Biblia de la que es comentador Miguel de Villanueva. Es conocida frecuentemente por el inicio latino de su portada en el primer tomo Biblia sacra cum Glossis, interlineari & ordinaria…, que traducimos como *La Biblia Sagrada con glosas, interlineares y ordinarias, posteriormente con los Morales, de Nicolás de Lyra, los Añadidos, del Burgense y las Réplicas, del Turíngeo totalmente restituida a la fe y a su pureza hebrea y griega e ilustrada con diversos escolios.* Esta Biblia, de tamaño folio, en 6 volúmenes y otro más de índice, con ilustraciones y caracteres latinos, griegos y hebreos muy cuidados. Asimismo, se añadieron otros comentarios de Nicolás de Lyra, franciscano, descendiente de conversos; los de Pablo de Santa María, obispo de Burgos, anteriormente rabino, también llamado, a partir de su conversión al catolicismo "Pablo de Burgos", y las réplicas- o apostillas -del teólogo Mattias Döring. Servet citará a Pablo de Burgos en obras posteriores como en *La restitución del cristianismo*." Miguel de Villanueva, en nuestra opinión, dice Echevarría, pensó, como el autor de *Las metamorfosis* (Ovidio), que esta Biblia impresa en 1545, "ni el tiempo voraz podrá destruir". Curiosamente muchos servetistas eruditos no conocieron la obra y otros, que tampoco la consultaron, la negaron, o la denominaron "La Biblia fantasma" o "la inexistente". Sea cual sea la peripecia de cada edición de la Biblia, el conocimiento que Servet tiene para su exégesis es lo que producirá la genialidad y originalidad de su teología.

Ciertamente la obra servetiana no solo pretende restituir el cristianismo con pensamientos más sólidos y bíblicos sino unir las esferas de la razón y del espíritu

[118] Miguel Servet y los impresores lioneses del Siglo XVI. Francisco Javier Benjamín González Echeverria

con la evidencia empírica y científica. Para Servet la fe y la ciencia no son ámbitos de la experiencia humana irreconciliables. Dentro del ambiente anabaptista de restaurar el cristianismo Servet no mueve muchos de los elementos de discusión del maremágnum radical de la Reforma. Para él: "La verdadera iglesia santa no puede hallarse ni entre los católicos ni entre los evangélicos. Mejor habrían hecho estos quedando papistas que enseñando medias verdades, pues una verdad a medias no es verdad". Su genio le lleva a la solución a partir de la idea del pneuma, una forma de "espíritu" o aire que penetra en el cuerpo por medio de la respiración y la circulación de la sangre y que actúa de manera poderosa en la mente. Así dicho y acostumbrados a otras concepciones más imaginativas y teológicamente excelsas y visionarias, sin base firme en la Escritura, parecerá extraña la explicación de "pneuma" (espíritu santo, aire). Sin embargo, intentaremos ver la explicación de Servet. En el libro primero de "*Errores sobre la Trinidad*" dice Servet:

"La Escritura trata sobre este tema de forma sorprendente y casi incomprensible, sobre todo para los que no conocen su peculiar y habitual forma de hablar, pues por el espíritu santo entiende ahora el propio Dios, ahora un ángel, ahora el espíritu del hombre, cierto instinto o soplo divino de la mente, un impulso mental o un aliento (...). Y algunos por espíritu santo no quieren que se entienda otra cosa más que la justa inteligencia y capacidad racional del hombre. Y entre los hebreos 'espíritu' no significa otra cosa sino respirador o soplo, que nombra indistintamente viento o aire, y, entre los griegos, por 'pneuma' se entiende un aire cualquiera e impulso de la mente, y no es un obstáculo que el espíritu se llame 'santo', pues todos los movimientos del alma, en tanto que conciernen a la religión de Cristo, reciben la calificación de santos y de consagrados por Dios."[119]

Servet a través de las acepciones diversas de "espíritu" forma un concepto único. Indica que los significados de aire, viento o soplo divino, a la vez que movimiento del alma, instinto o impulso de la mente, a la vez que inteligencia y

[119] Miguel Servet, mística y ciencia del pneuma. Joan Torelló

razón, también indican la presencia de algún ángel o del propio Dios. Todo esto es espíritu. Desde esta visión unitaria y central del espíritu pretende reconstruir el cristianismo. El espíritu lo cubre todo como manto de luz inaccesible. Recorre Servet todos los matices de la Escritura para que nos demos cuenta de la naturaleza espiritual del aire (¿alguien sabría explicar mejor la naturaleza del aire?) que es a la vez espíritu santo o de Dios y también espíritu humano el cual fluye por la espiración. Dice Servet:

"... La energía y el espíritu vivificante de la deidad están en la materia que se aspira y espira, pues él (Dios), con su espíritu, sostiene en nosotros la respiración de la vida y da aliento al pueblo que está sobre la tierra y espíritu a los que la recorren; él solo mueve los cielos; saca los vientos de su escondite. (...) Para llegar directamente al espíritu santo empezamos por el espíritu de Dios. En efecto, los filósofos, al no conocer esta energía de la deidad, han sido incapaces de entender con qué intención el espíritu del viento puede ser llamado espíritu de Dios (Génesis 10). Y no se preocupan de si Dios lo envía hacia nosotros desde los depósitos que él tiene o si afluye a través de él. Por lo tanto, que sepan de ahora en adelante que Dios, él mismo, está actuando dentro de la propia sustancia del aliento. Aquí lo tienes: el propio Dios está tan presente en tu boca, en tu espíritu, dentro y fuera de ti como si lo pudieras tocar con la mano (Hechos 17). Por la agitación de su espíritu, son sacudidas las fuerzas de los cielos. La materia orbicular es una cosa muerta si no es agitada por el espíritu de Dios."

Más adelante expondrá con detalle, que el aire como mecanismo físico o psicofísico solo es aire y aunque proviene de Dios es solamente aire, pero cuando actúa en la esfera de la intimidad del hombre "ilumina y santifica" y por eso es espíritu santo. En todo momento Servet acude a la Escritura explicando que los conceptos físicos son mecanismos para mostrar la acción de Dios: "El espíritu del poder de Dios no puede conocerse sin los instrumentos por los que su actuación se ve rodeada", - dice-. Dios no es un simple acto de fe, sino que es algo físico que opera por instrumentos naturales, y esos instrumentos deben conocerse por la vía de la ciencia natural. "... Un ángel no es más que un soplo de Dios (Salmo 104,

4)[120] y eso mismo es lo que los hebreos llaman respiración y espíritu". Al final del Libro sexto Servet escribe: "... Nosotros lo conocemos (al espíritu), no sólo porque vemos el soplo, sino porque lo percibimos en nuestro interior (Juan 14). Y casi oyéndolo, cómo dice Cristo (Juan 3)"[121] Servet concluye como "resolución sobre el espíritu santo”: "Di, pues, que el espíritu santo es una agitación divina en el espíritu del hombre. De este modo, lo que Dios, al agitar, ilumina, también lo santifica al iluminarlo, y no hace falta aquí ninguna definición quiditativa, pues la voz espíritu corresponde al género de movimiento, como impulso, ímpetu y aliento, y porque Dios, al moverlos así, santifica a los que creen en Cristo, el espíritu que está en el hombre es llamado santo, y ello gracias a la fe en Cristo".

Como podemos ver la mística servetiana es espiritualidad bíblica, aunque la experiencia, como veremos en la explicación de la circulación de la sangre, es un fenómeno psicofísico y analizable que confirma el Servet científico. Sin embargo, también son cuestiones de fe ya sea para comprender el origen primero del aire que provendría de Dios creador del universo ya sea para entender el nuevo nacimiento que pueda tener el ser humano al ejercer la fe personal en Cristo. Una fe iluminativa de su mente, como pueden ser las ideas y pensamientos de la persona, pero el acto en sí de pensar es pura materialidad. Lo metafísico o divino ("santo") lo pone (o no) la fe cristiana que pueda tener el sujeto, pero no forma parte del mecanismo físico de acción del fenómeno. La aportación más reconocida de Servet como científico es la relativa a la circulación menor de la sangre[122] que constituye una verdadera lección de anatomía y fisiología del

[120] “Salmos 104:4) 4que hace de los vientos sus mensajeros, y de las llamas de fuego sus ministros

[121] (Juan 3:8) El viento[b] sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu.

[122] Son varios los autores que reivindican el descubrimiento de la circulación de la sangre, atribuido al veterinario zamorano Francisco de La Reyna, del S.XVI. También en el libro “De motu cordis" del médico inglés Guillermo Harvey. Para Laín Entralgo hay que separar a Serveto, como descubridor indiscutible de la circulación pulmonar.

momento. Sin embargo, Servet lo que realmente quiere es ofrecer “una filosofía divina” que reúna el completo conocimiento del alma y espíritu y lo demuestra con el mecanismo de la circulación pulmonar. La genialidad servetiana, dirá Ángel Alcalá, radica en que desde una explicación médica compatibiliza el mundo griego con la tradición judeocristiana, uniendo ciencia y mística, mezclando los dos planos del concepto. “La sangre será, junto con el aire, la idea principal y el hilo conductor de su "filosofía divina". La sangre se mezcla con el aire en los pulmones y distribuye ese 'spiritus' por todo el cuerpo, de manera preferente en el cerebro. Sólo de pasada había mencionado antes la sangre -y el corazón-, al final de la Declaración sobre Jesús el Cristo, cuando cita Jeremías y afirma que el espíritu de Dios "imprime" en el corazón de los hombres, con "tinta interior" el conocimiento de Cristo.” Que el alma tenga algo de la sustancia elemental, lo enseña Ezequiel; que tenga algo de la sustancia de la sangre, lo dice Dios. A esto lo explicaré con más detalles, para que entiendas (dirigiéndose al lector) que la sustancia del espíritu creado de Cristo está esencialmente unida a la sustancia misma del espíritu santo. Llamo espíritu al aire, ya que en la lengua santa no existe un término especial para designar al aire. Más aún, este mismo hecho nos da a entender que en el aire hay cierto hálito divino y que lo llena el espíritu del Señor."[123]

Servet no ceja en transmitirnos el sabor bíblico recorriendo los rincones y las avenidas de la Revelación para explicar todos los planos de las palabras: “Dios nos da su espíritu al espirarnos el alma", "Dios nos sostiene el aliento de la vida con su espíritu", "nos da la respiración", "la divinidad de Dios llena el aire", "el alma va en el viento y penetra por la respiración", "... Por el simple hecho de espirar el alma puede decirse que Dios nos da su espíritu. Nuestra alma es como una lámpara de Dios. Es como una chispa del espíritu de Dios ...Dios le espira en la nariz a Adán el alma a la vez que un soplo de aire, por lo que depende de él (Is 2; Sal 103). Dios mismo nos sostiene el aliento de vida con su espíritu y da respiración al pueblo

[123] La primera descripción de la circulación de la sangre. Ángel Alcalá.

que vive sobre la tierra y espíritu a los que por ella andan, de modo que en él vivimos, nos movemos y somos (Is 42; Act. 17). Viento de los cuatro vientos y aliento de los cuatro alientos, convocados por Dios, devuelven los cadáveres a la vida (Ez 37). Del mismo soplo de aire saca Dios las almas de los hombres, a las que les es innata la vida del aire aspirado. Del aire saca Dios el alma, y la produce a la vez que el aire y que la chispa de su divinidad que llena el aire. Verdad es dicha de Orfeo: "el alma va en alas del viento y penetra íntegramente por la respiración", según la cita de Aristóteles en los libros Sobre el alma."

"El alma es sangre, su materia corporal es la sangre. Pero es cuando pasa por los pulmones y se combina con el aire aspirado que recoge la energía del espíritu de Dios -el aire- y se constituye en el "espíritu vital". La filosofía divina servetiana es más cercana y material. Está delante de nuestros ojos. El espíritu vital surge de la sangre como aspecto material y el aire que absorbemos como naturaleza espiritual. Después de explicar todo funcionamiento de la circulación de la sangre Servet concluye: "Así pues, ese espíritu vital se transfunde entonces desde el ventrículo izquierdo del corazón a las arterias de todo el cuerpo de manera que el más sutil se dirige a las partes superiores, en las que vuelve a ser elaborado, sobre todo en el plexo reticular situado bajo la base del cerebro. En éste empieza a cambiar de espíritu vital a espíritu animal, acercándose a la sede misma del alma racional. Nuevamente, gracias a la fuerza ígnea de la mente, vuelve a ser sutilizado, elaborado y perfeccionado en unos vasos delgadísimos o arterias capilares, situados en los plexos coroides, y que contienen ya la mente misma. Estos plexos penetran todas las cavidades del cerebro y ciñen interiormente sus ventrículos, manteniendo unidos entre sí y entretejidos aquellos vasos hasta los orígenes de los nervios para transmitirles la facultad de sentir y mover. Estos vasos, finamente entretejidos como una filigrana milagrosa, a pesar de que les diga arterias, son en realidad la terminación de las arterias que por la meninge conducen al origen de los nervios. Se trata de un nuevo tipo de vasos; pues, así como para la transfusión desde las venas a las arterias hay en el pulmón un tipo de vasos formados por vena y arteria, así también para la transfusión desde las arterias a los nervios hay un nuevo tipo de vasos formados por la túnica de la arteria en la meninge, especialmente porque las meninges continúan sus túnicas en los nervios.

Así pues, desde estos vasillos de las meninges o coroides, como desde una fuente, se difunde como un rayo el luminoso espíritu animal a través de los nervios hasta los ojos y los otros órganos sensoriales. Y por el mismo conducto, pero en sentido inverso, son remitidas desde el exterior hacia esa misma fuente las imágenes luminosas de las cosas sentidas, penetrando hacia dentro como a través de un medio luminoso". (...) A consecuencia de un desproporcionado calor en los vasos o de una inflamación en las meninges, pueden darse evidentes delirios y frenesís. Por tanto, considerando las enfermedades que pueden sobrevenir, su localización y naturaleza, la intensidad del calor, así como la ingeniosa belleza de los vasos que lo contienen, y las operaciones del alma que allí se manifiestan, llegamos siempre a la misma conclusión: que tales vasos son los más importantes, tanto porque todos los demás están a su servicio, como porque a ellos están unidos los nervios sensoriales para recibir de ellos fuerza, como, y finalmente, porque percibimos el entendimiento actuando allí cuando en una fuerte meditación esas arterias nos golpean en los pulsos. Apenas lo entenderá quien no viera ese lugar."

La materialidad del alma que aparece en estas descripciones orgánicas y anatómicas de Servet no parecen encajar en un libro de misterios de la Trinidad. Sin embargo, el espíritu y alma constituyen la unidad indisoluble del ser humano:

"Como el fuego, necesita aireación y expansión, no sólo coger pábulo del aire, sino echarle sus desechos, así como este fuego exterior elemental va unido a un craso cuerpo terreno, por serles común la sequedad y una misma forma de luz, y tiene como pábulo el líquido del cuerpo, y de aire se expande, aviva y alimenta, así también ese espíritu de fuego y alma nuestra está unido al cuerpo, constituye unidad con él, tiene como pábulo a su sangre, y se expande, aviva y alimenta de espíritu aéreo por aspiración y espiración, de modo que tiene un doble alimento: espiritual y corporal."

Todas las explicaciones sobre la circulación de la sangre y sus efectos en la mente y espíritu del hombre son producto de una actividad material, el aire, materia ubicua y universal que actúa en todos los organismos. Lo que es divino o metafísico es el origen de este aire universal, creado por Dios, que no solo provoca una actividad mental sino un espíritu que nace del Espíritu (Juan 3:6-8) Esta

hipótesis que plantea Servet, más pragmática y experiencial, muy pocos la han querido seguir desde una trayectoria tanto científica como metafísica. Demasiadas Inquisiciones y su fuego eficaz han quemado y hecho desaparecer las cenizas de la ciencia y de la espiritualidad por generaciones. Nunca puedo olvidar que el "trillo" usado para triturar la mies y que se usaba en el tiempo de Job era el mismo "trillo" que usé yo dando vueltas a la parva. En los últimos años los avances en tecnología agraria son espectaculares. ¿Qué ha podido ocurrir para que el hombre no hubiese avanzado nada en tantos siglos? ¿Qué cadenas tan poderosas han podido sujetar al insatisfecho espíritu humano? Quizás Jung, desde la psicología y psiquiatría, ha podido entrar en algunas esferas del espíritu, pero es incuestionable que poderosas fuerzas religiosas, consciente o inconscientemente, no solo han dibujado un Dios al servicio del hombre sino también un pensamiento único que sirva a los intereses de los poderosos.

7.3. LA ILUMINACIÓN DE LA MENTE Y ROSTRO DE DIOS EN SERVET

Servet cree que la inspiración de "aliento de vida" en Adán o primer hombre, se refiere a toda nueva inspiración en los pulmones que nos penetra el mismo pneuma y la consiguiente iluminación de la mente soplo tras soplo. Sin embargo, la calidad del alma depende de la disposición de los vasos sanguíneos del cerebro y la calidad del espíritu que penetra en esos vasos. Servet dice que pueden ser espíritus malignos o espíritus benignos actuando en el cerebro. Con esto dice Ángel Alcalá, Servet no se refiere con "espíritu maligno" al demonio, sino que simplemente constata que el "espíritu" (aire) puede ser fisiológica y mentalmente -incluso moralmente- beneficioso o pernicioso. Según esto habría una base fisiológica, un 'buen aire' y un 'mal aire', en la raíz de toda actividad mental (y también de las intenciones moralmente buenas y malas).

"Por su localización y necesidad de fomento espiritual fue extraordinariamente conveniente que ese mismo lugar naturalmente luminoso de nuestro espíritu fuera inspirado por otro Espíritu, santo, celestial, luminoso, y ello por espiración de la boca de Cristo, ya que en la aspiración del espíritu siempre es atraído por nosotros a ese mismo lugar. Fue conveniente que el mismo lugar

de nuestro entendimiento y de nuestra alma brillante fuera de nuevo iluminado por la celeste luz de otro fuego, pues Dios enciende en nosotros la primera lámpara y entonces nuevamente convierte en luz las tinieblas que de él salen, como dicen David en Sal 17 y 2 S. Lo mismo enseña Eliud a Job 32 y 33, y otro tanto enseñaron Zoroastro, Trismegisto y Pitágoras [que hay en nosotros una doble luz, la innata y la sobreañadida]."

El afán de Servet con esta explicación tan detallada de la circulación de la sangre y sus efectos fisiológicos es para llegar a comprender la actividad mental. La acción del aire-spiritus en el cerebro y la mente es como consecuencia de que "todo el sistema nervioso está entretejido de una maravillosa filigrana de vasillos y capilares que le penetran por todas partes y que transportan el aire-spiritus que alimenta el fuego de la mente. Parece que se trata de una teoría 'energética' de la mente -dice Joan Torelló-. La actividad mental se explicaría como la manifestación subjetiva de una actividad ígnea -metabólica, podríamos decir- que tiene lugar en el cerebro y los nervios, la cual es alimentada por el aire que le llega desde el exterior. El funcionamiento mental dependería, ante todo, de esta aportación de aire. Las variaciones posibles en la calidad del aire regularían la calidad de la actividad metabólica del cerebro y de los nervios y, a su vez, la calidad de la actividad mental". No olvidemos que el aire aspirado, para Servet, es el Espíritu universal de Dios y las variaciones en nuestra actividad mental dependen de las variaciones que se dan en el aire-espíritu-Dios. Habla de la mente como un rayo de luz, lámpara de la mente, de la difusión del espíritu animal por los nervios como rayo luminoso y las imágenes luminosas de la visión. También dice que el alma es como una chispa del espíritu de Dios o de la luz espiritual.

Todas estas explicaciones servetianas van más allá de las puramente lecciones anatómicas, sino que tienen el propósito de mostrar la influencia del espíritu de Dios (Dios como espíritu, pneuma o aire) en el ser humano. Toda actividad cósmica y humana queda impregnada del modo sustancial de lo divino que es el Espíritu o Dios. Servet desde estos principios elementales y vitales de sangre y aire también llegará a teología de la luz, de la "imagen" de Dios, de Cristo por ser su Palabra. El aspecto o rostro de Dios no solo es la mejor representación de Dios sino luz y no solo imagen sino hipóstasis (sechina) presencia y formal

principio de toda creación, Palabra o Logos, Verbo, de Dios que es a la vez Luz increada. Ya en la Biblia de Santes Pagnino, que había anotado y publicado Servet dice "…Es Ezequías, que es llamado Emmanuel, cómo él ha sido engendrado en el seno de una virgen, y por ello es la figura de Jesucristo" y "…por hipérbole y en sentido figurado puede decirse que fue concebido de una virgen sobre todo si se tiene en cuenta que la palabra hebrea significa también 'doncella'." Lo que trata Servet con el "Enmanuel engendrado" es dar una explicación, desde la Biblia, de la visión de Dios y de la hipóstasis del Verbo. Dios, que es por naturaleza invisible, no puede ser visto más que a través de Jesucristo. Cuando Jesucristo quería, aparecía sobre su rostro la majestad divina como sobre la montaña.… Esta Palabra que estaba cerca de Dios y que era Dios, era la persona de Jesús el Cristo… " Y continúa: "…Lo mismo que en el cuerpo del sol tú ves la luz, lo mismo en el cuerpo de Cristo los apóstoles han visto brillar a Dios: ellos con sus propios ojos; tú interiormente. En efecto, ¿qué otra luz se podía ver sobre la cara de Cristo, trasfigurada y más brillante que el sol, que la luz no creada?" Al final Servet llegará a estas conclusiones[124]: "Su Verbo se hizo carne y hemos podido ver su gloria. Nosotros hemos visto la gloria de Dios sobre el rostro de Jesucristo. Nosotros hemos visto el Cristo y en Él, nosotros hemos visto al Padre. Y en Él, nosotros hemos visto la luz, a Dios mismo luciendo."

"Y el Verbo era la vida. Vida de los hombres, es luz. Aquella luz que brilla en las tinieblas; y las tinieblas nunca la han detenido" (Juan 1, 4-5); "Yo soy la luz del mundo"(Juan 8, 12). "Investigar el verdadero modo en que se llevó a cabo la manifestación de Dios y presentar al Cristo como meta en todas las cosas" es lo que también tratará Servet en su *Restitución del cristianismo*". Servet se aferra vehementemente en toda la primera parte de *Restitutio* al significado de persona, así como a la enseñanza de Tertuliano e Ireneo, para decir que nunca, ni en la Escritura, ni en la obra de los primeros teólogos cristianos, ni aún en el uso cotidiano de la lengua se había visto nada parecido al sentido que se la ha dado a

[124] El amor a la verdad. Vida y Obra de Miguel Servet, (2011), F. J. González Echeverría,

las personas trinitarias desde la formulación del dogma niceno. En todos los casos citados, el término persona se usa para significar “apariencia”, “rostro”, “manifestación visible”, “aparición perceptible”, que Servet pone en relación con el término hebreo “temunah”, el utilizado en el Antiguo Testamento para referirse a las apariciones del rostro de Dios. No hay, pues, fundamento alguno para hablar de realidades metafísicas y consubstanciales en Dios -como hace el dogma trinitario tradicional- tan sólo podemos hablar de distinciones formales, de diferentes disposiciones o modos de manifestarse Dios con una funcionalidad concreta según un “plan” o designio establecido eternamente por el propio Dios. Para caracterizar este “plan” divino, Servet utiliza el término *oeconomia* que es el utilizado en este contexto por Tertuliano para asegurar que no hay distinciones “reales” en la naturaleza divina, sino sólo distintas manifestaciones o “hipóstasis”. No puede decirse que éstas carezcan de realidad, pero tampoco que representen una pluralidad de entidades en Dios, lo cual sería tanto, afirma Servet, como creer en tres dioses distintos[125].

"Y el Verbo era la vida. Vida de los hombres, es luz. Aquella luz que brilla en las tinieblas; y las tinieblas nunca la han detenido" (Juan 1, 4-5); "Yo soy la luz del mundo"(Juan 8, 12). Génesis 1:3 Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz. La luz creada es otro elemento que empieza a actuar en la creación del mundo y a la que Servet extrae significados sustanciales porque las formas luminosas están presentes en todos los seres del mundo sensible. En estas formas luminosas está también el reflejo de la esfera de realidad, símbolo de la divinidad que porta toda forma de luz. ¿Como se conecta lo luminoso de Dios con el mundo de los seres sensibles? Por medio de Cristo, insistirá Servet, que hace de Mediador entre Dios y los hombres, de puente entre ambas realidades. Cristo es el que conoce el ser luminoso de Dios y es prototipo de toda generación que como verbo y espíritu es una naturaleza luminosa. Sin embargo, Servet tendrá que dar respuesta a uno de los problemas más espinosos de la teología, esto es, si Cristo ha sido creado o

[125] El pensamiento de Miguel Servet. Rafael Bermudo del Pino

increado. Este Verbo/Espíritu cuyo ser es luz increada, Cristo, ¿es Dios mismo o al participar de la naturaleza humana y divina es luz creada? Cristo será para Servet manifestación visible de la luz *increada* divina, y de él, de su acción creadora en el mundo, surge la luz creada que da el ser a las formas concretas de las cosas.

Mucha de la mística servetiana la resume Bermudo así: "Que la substancia divina se encarnó, se hizo carne, debe entenderse en sentido fuerte: no en el figurado de que una naturaleza incorpórea eternamente preexistente se uniese misteriosamente a un cuerpo, sino en el literal de que lo que no era cuerpo se hizo corpóreo, de que la substancia divina se hizo partícipe, componente material, diríamos, de esa carne. Y, para que no quede duda de este sentido fuerte, Servet acude a la comparación con cualquier otra generación: también del embrión podemos decir que "se encarna", pues lo que era semen y sangre se convierte en carne, se hace carne. Es en este sentido en el que debe tomarse el misterio de la encarnación, en el cual quedan indisolublemente unidas la naturaleza divina y la corpórea".

Los alumbrados españoles, muchos de ellos judeoconversos como Servet acentuaban la comprensión de la presencia y entidad de Dios "como una presencia interior que colma el corazón de los hombres y a la que estos deben entregarse amorosamente: [Decía Ruiz de Alcaraz] que nuestro corazón era mayor que Dios; teniendo a su corazón por Dios; e quel sentimiento interior que tenían de Dios o de su natura o lo que en si hallasen, que todo era Dios. Esta presencia no requiere de ninguna representación o manifestación externa. Es más, rechazan las imágenes que representan a Cristo, a la Virgen y a los santos. De igual manera, rechazan las disciplinas, los ayunos, el darse "golpes de pecho" y la oración vocal, recomendando la oración mental. Esta ausencia de rituales externos ("ese jugar con el cuerpo en la iglesia", según habría dicho Gaspar de Bedoya) resultaba llamativa para sus vecinos y motivó muchas denuncias: Consideraba que hacer obras exteriores era algo "rastrero" y "bajo". La explicación de esta actitud es que consideraban todos esos rituales, en el fondo, no estar movidos por el amor a Dios sino por el amor propio. Además, eran lesivos para la libertad del alma. El alma corría el peligro de quedar "atada" a rituales y a

objetos vacíos de espiritualidad. “[E]l que se quedaba en los medios”, habría dicho Isabel de la Cruz, “no alcanzaría el fin”.

Los conceptos de presencia de Dios en Servet y los alumbrados son diferentes a la mística del s. XVI y XVII. No hay divinización del hombre, no hay ningún ejercicio ascético-místico que obligue la presencia de Dios en el hombre, es un sentimiento interior, del corazón que se enamora de la excelsitud de Dios. En Servet se percibe a Dios por la persona de la Palabra “descubriendo en ella misma a la persona del Cristo, para que todo el misterio de la Palabra redunde en glorificación del Cristo. Dice Servet: “Ese fin persigue el primer capítulo del Evangelio de Juan: que veamos todos, como dice haberla visto Pablo, la gloria de Dios en la faz del Cristo. (II Cor. 4).3 También lo afirma el propio Juan: “la palabra se hizo carne y vimos su gloria. (Juan 1). “Hemos visto la misma palabra divina, la que desde el principio estaba en Dios. (I Juan 1). Era la Palabra, el concepto ideal referido ya al hombre Jesús; pues veladamente hacía referencia a él, en quien había de existir para poder ser vista claramente. “La hemos visto y damos testimonio. “Hemos visto en el rostro del Cristo la gloria, aquella gloria que “no pudieron retener las tinieblas” porque resplandecía más que los querubines en la oscuridad y entre nubes. Hemos visto la gloria del Cristo, la que tenía él desde toda la eternidad cerca de Dios. (Juan 17).5 Ya antes, en la palabra de Dios estaba el modelo del futuro hombre Jesús el Cristo, su persona, su imagen. Y, esta persona, este rostro, esta faz, esta representación de hombre en Dios, late místicamente en todos los pasajes de la Escritura”[126].

En Servet también el Logos, la Palabra se entiende como imagen, forma y proporción.[127] Este término “proporción” según Tomás Verdú aplicado al hombre creado a “imagen y semejanza de Dios”, deduce este autor que hay algo de Dios en la forma-logos, entendida como proporción del Hombre. Aclara Servet: "Contribuye muchísimo a nuestro propósito de entender la prefiguración de la

[126] Restitución del Cristianismo. Miguel de Servet traducción de Ángel Alcalá

[127] Astrología y Hermetismo en Miguel Servet. Francisco Tomás Verdú Vicente

persona de Cristo en la Palabra, recordar que el hombre fue hecho "a imagen y semejanza" de Dios, o, como dice el texto hebreo: según la forma y figura de Dios. Se dice "a nuestra imagen y semejanza", es decir, conforme a la forma y figura de aquella imagen que es común a Dios, a la Palabra y a los mismos ángeles (Gen. 1) Los profetas, llamados también videntes, veían a Dios no por otro motivo sino porque veían al Cristo en Dios y porque veían a Dios por el Cristo, como él mismo dijo: -El que me ve a mí, ve a Dios-. Los profetas veían entonces el rostro de elohim, veían en la palabra de Dios el prototipo y modelo del hombre que había de ser. Pues ¿qué otra cosa hubieran podido ver en Dios cara a cara? Veían la sustancia misma del Cristo, igual que nosotros vemos en el Cristo la sustancia de Dios. El primer modelo en aquel superior mundo arquetípico fue el hombre Cristo Jesús. De esta efigie, figura e imagen en Dios habla Moisés en Deut. 4 y 5, y en Núm. 12. Y en Éxo. 20 dice: -Aquel pueblo escuchaba al que le hablaba, pero no veía la imagen del Cristo que le hablaba-. En ese texto, designa la forma misma, figura, efigie e imagen de Jesús el Cristo, que es lo que veía Moisés.' Esto lo comprueba David, al hacer uso del mismo término en el salmo 16, que es el 17 para los hebreos: -Veré tu rostro, y seré saciado cuando despertare a tu semejanza-. Esta imagen es lo que vio desde lejos Balaam: -Lo veré, dice, y no ahora: lo miraré, pero no de cerca- (Núm. 24). Todos los profetas desearon contemplar este ilustre rostro. Esto era lo que deseaba David al decir: -Tú que estás entre querubines, resplandece: ilumina tu rostro y seremos salvos- (Sal. 79). A este semblante, a este rostro aluden los salmos 4 y 43. En ese mismo sentido el salmo 88 barrunta en Dios el rostro y el semblante del Cristo. Isaías lo vio sentado sobre un trono excelso, aunque tenía el semblante velado por alas de fuego (Isa. 6).

Y añade Servet: "No se trataba, ciertamente, de miembros materiales, sino solo de su resplandor en la luz de Dios y de la prefiguración del Cristo. Lo mismo se demuestra en la visión de Ezequiel caps. 1 y 10, en la de Daniel capítulo 10 y en la visión de los setenta ancianos de Éxodo 24. Compara todas esas visiones con la de Juan en el Apocalipsis, caps. 1 y 4, y tendrás que reconocer que en todas ellas se trata del mismo rostro, de la misma persona, de la misma faz del Cristo. No se trata solo de una máscara o de una figura creada en aquel momento, como supusieron los sofistas; sino que Dios mismo quería mostrarse de esa manera para gloria del Cristo: Ellos se niegan a reconocer cualquier manifestación auténtica de

la sustancia de Dios, y así tampoco reconocen una verdadera comunicación del espíritu. Piensan sea indigno de Dios que el Dios invisible necesite de algún intermediario creado y visible. Como si Dios no pudiera hacerlo por sí mismo, como si no hubiera engendrado al Cristo por sí mismo, como si hubiese tratado de engañar con un mero artificio a los videntes. ¿Acaso era no más que una figura creada lo que invocaban, adoraban y veían los profetas entre querubines, lo que incluso deseaban que se les revelase?

"Clarísimamente enseña Dios en Números 12 que en la visión cara a cara de Moisés no hubo enigma alguno, ni apariencia, ni máscara, ni figura creada tomada de otra parte, sino el mismísimo Dios, aunque estuviese velado su rostro. Que en la misma palabra de Dios estaba la representación y figura del Cristo, lo dice Ireneo en el lib. tv, capo. 15 y 17.13 Los sofistas rechazan incluso que Dios pudiese mostrarse en una visión por medio de un ángel, pues sostienen que cualquier forma visible es incompatible con el ángel. Nosotros, en cambio, demostraremos que se trata de un ángel y del Cristo. Además del ángel, estaba el verdadero rostro de Dios, como claramente consta en el cap. 33 de Éxodo y en el ya citado cap. 12 de Números. Rostro de Dios que no era sino el rostro resplandeciente del Cristo. Rostro que resplandecía más que el sol por su propia virtud; no con luz creada, sino con luz increada. Ese mismo rostro resplandecía entonces en el ángel, puesto que el ángel aparecía vestido con la luz de la palabra. Una cosa hay cierta: que, por el pecado, se interpuso en la visión de Dios una especie de nube o velo de humo hasta que vino el Cristo. Antes de él no había visión clara como ahora, pues Dios habita en oscuridad y ocultaba de algún modo al Cristo. Por eso Daniel vio la imagen de -como un hijo de hombre-.

7.4. LA CONCEPCIÓN DE DIOS EN SERVET

Los términos que usa Servet para describir a Dios van más allá del significado de persona y tienen un propósito explicativo a su teología. Se dice que Servet se hubiese salvado de la hoguera con solo cambiar el adjetivo "eterno" sobre "Jesús

Hijo del Dios eterno" por el ortodoxo de "Jesús Hijo eterno de Dios". Servet replicaría que "es muy fácil cambiar de sitio un adjetivo, pero no así la conciencia". En el asunto trinitario Servet no entiende la esencia divina como tes personas distintas. Verbo y Espíritu no son entidades independientes surgidas misteriosamente desde la eternidad en el ser de Dios, sino que son "dispensaciones" de la divinidad para realizar su plan de creación y salvación. El sentido que se ha dado a las personas trinitarias desde la formulación del credo niceno (año 325) no corresponde con la enseñanza de Tertuliano e Ireneo, ni aparece en la obra de los primeros teólogos cristianos. En todos los casos, el término persona se usa para representar "apariencia", "rostro", "manifestación visible", "aparición perceptible", que Servet relaciona con el término hebreo "temunah", que aparece en el Antiguo Testamento utilizado para referirse a las apariciones del rostro de Dios. Se limitaría a realidades que no hablan de lo metafísico y consustancial en Dios como lo hace el credo niceno, sino a lo visible de la manifestación de Dios: "Y el pueblo se mantuvo a distancia, mientras Moisés se acercaba a la densa nube donde estaba Dios (Éx 20:21) Así pues Dios se manifiesta de distintos modos y diferentes dispensaciones de modo que no hay distinciones "reales" en la naturaleza divina sino distintas manifestaciones.

El concepto servetiano de Dios es el de un piélago, abismo o fondo infinito de substancia, que lo esencia todo o que da el ser y que sostiene la esencia y el ser de todo cuanto existe. La existencia o ser de todos fluye desde el mismo seno de Dios y se expresa en una serie infinita de modos divinos en cada uno de los seres creados. El Dios del cristianismo se revela como poseyendo un carácter "innumerable". Es la propia esencia universal y multiforme de Dios la que da el ser y sostiene a las cosas. Dios, según Servet, no es un creador lejano, sino que nos sostiene con una presencia esencial continua, que hace que todo ente sea partícipe de la naturaleza divina (Rafael Bermudo). El otro concepto amplio de Dios es de un entendimiento (mens) que contiene en sí las ideas y las formas de todas las cosas como arquetipos presentes en la mente divina desde la eternidad y que en el tiempo serán creadas. Hemos repetido la palabra forma de un Dios como esencia uniforme, pero también Dios en Servet es forma de todas las formas, fuente de ser formal que por medio de la luz sostiene la forma y naturaleza de las cosas. La última sincretización de Dios en Servet se refiere a que Dios es todo en

todas las cosas (1 Cor. 15, *28Y cuando todo haya sido sometido a Él, entonces también el Hijo mismo se sujetará a Aquél que sujetó a Él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos).*

El Dios de Servet es el Dios de la Biblia, el Dios al que "nunca vio nadie", el Dios oculto, incomprensible más allá de lo humanamente cognoscible, pero que se ha manifestado al mundo en la forma de un Verbo, manifestación visible del Dios invisible, de su propia sustancia y que se hace visible en un cuerpo encarnado en Cristo. Las ideas fundamentales de Servet respecto a Dios Padre es que es inaccesible al entendimiento humano porque está más allá de cualquier definición metafísica de sustancia, naturaleza, esencia, espíritu. Cuando se habla de Verbo, Servet no se refiere a la segunda persona de la Trinidad u otra entidad distinta al Padre sino a la manifestación en el mundo del Verbo como forma de Palabra pronunciada. Respecto al Espíritu Santo Servet entiende la presencia del poder de Dios en el mundo en forma de soplo vivificador. Para comprender el papel de Cristo es necesario entender la aparición de la Sabiduría de Dios de la que dice Proverbios estaba con Dios desde el principio de los tiempos y que luego se manifestó como Elohim, Dios creador. En segundo lugar, el Verbo divino se encarnó, asumió la naturaleza humana, pero en Servet la encarnación de Cristo es radical y en sentido literal. No hay sentido figurado en que una naturaleza incorpórea, eternamente preexistente, se uniese a un cuerpo, sino que literalmente lo que no era cuerpo se hizo corpóreo, de que la sustancia divina se hizo partícipe de esa carne.

Aunque hemos visto en Servet que Dios está más allá de las capacidades humanas para poder conocerle, este reformador aragonés tiene la intuición de que Dios puede ser concebido como luz. Luz primera o arquetípica que constituye la esencia de Dios donde relucen todas las cosas y las ideas de todas las cosas. Servet se refiere a esta luz como "increada" frente a la "creada" en el principio de la creación Génesis 1:3 *Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz*. Esta luz creada da lugar a las formas luminosas de todos los seres del mundo, pero son seres corruptibles y por tanto perecederos ya que su sustancia nace y perece con ellos. ¿Cómo se conectan las esferas de realidad de la luz increada y la creada?, Servet acudirá a la mediación de Cristo a quien ha sido dado conocer y contemplar el ser luminoso de

Dios y asume el ser prototipo de toda generación. Verbo y Espíritu son una naturaleza luminosa. La explicación servetiana de la naturaleza del Verbo y el Espíritu que cuando Dios crea el mundo, crea en sí mismo o a partir de sí una sustancia “a la manera de las cosas del mundo”, similar a los seres del mundo y esa sustancia es la propia del Verbo que es luz y vida y que se convierte en esencia creadora de las demás cosas. El Espíritu surge de la propia esencia de Dios, pero tiene otras funciones. Dirá Daniel Moreno: “No hay en Servet un hombre que expurga filológica y metódicamente la Biblia, sino un hombre que la lee de forma literal y realista, desde su carne, con el corazón en tanto que sede de la fe, sintiendo el efecto material de cada palabra divina… No es cuestión de palabras. Es un mensaje. Es una iluminación. Es la regeneración del hombre interior a través del Espíritu-Palabra de Dios hecho letra de la Biblia recién restituida en su sentido original que se prueba o se ejemplifica en la regeneración de la sangre por el espíritu en los pulmones. Es un hecho físico interpretado místicamente, desde la profunda mística de la literalidad de la palabra que caracteriza a Servet.” (Moreno D., 2004, pág. 121)[128]

[128] Miguel Servet teólogo Iluminado ¿Ortodoxia o herejía? Daniel Moreno

8. PIETISMO Y PURITANISMO

El pietismo ha sido considerado durante mucho tiempo como reacción a la ortodoxia o enseñanza magisterial del luteranismo alemán aparecido en el siglo XVII, aun cuando existió una cierta persistencia más allá de mediados del siglo XVIII hasta el neo-pietismo del racionalista siglo XIX. Frente al escolasticismo protestante el pietismo nace como un movimiento de vivir el verdadero cristianismo y por tanto como una segunda reforma. El "Pia Desideria" o "Deseo sincero de una reforma que agrada a Dios" de Philipp Jakob Spener, publicado en 1675, es la declaración clásica del pietismo y que tiene interés tanto como obra devocional o como un libro de texto sobre la renovación de la iglesia. De Holanda y de Inglaterra puritana llegó el estímulo para la reforma que buscaba el pietismo difundido por la obra escrita de Spener, también como predicador y en su propia casa, como "religión del corazón". Otro difusor del pietismo luterano alemán sería August Hermann Francke (1663 - 1727) que convirtió la nueva Universidad de Halle en un centro pietista. El ambiente pietista provenía no solo de las traducciones alemanas que se hicieron de libros de piedad como la *Pia Desideria. Emblematis elegiis et affectivus SS. Patrum Ilustrata,* que es un libro de emblemas devocional y de meditación cristiana escrito por el sacerdote jesuita Herman Hugo, editado en 1624 en Amberes. Otro referente sería la *Guía Espiritual* de Miguel de Molinos, condenado por herejía. Gottfried Arnold, un prominente teólogo pietista, hizo la versión alemana sobre *Iglesia imparcial y herejía* donde pone como prototipo a Miguel Servet para demostrar la incompatibilidad entre experiencias espirituales y la dogmática reinante.

El pietismo constituye el movimiento espiritual más importante en el seno del luteranismo en la búsqueda de una piedad nueva. Ya en 1576 se había fundado la primera universidad pietista alemana por Julio, duque de Braunschweig-

Wolfenbüttel y gran entusiasta de Juan Luis Vives. Miguel Servet aparece en varias tesis sobre la tolerancia dirigidas por Johann Lorenz Mosheim. Las introducciones a la vida devota aparecían en los libros constantemente en traducciones de místicos españoles. Si bien estas propuestas de Spener y Francke constituyeron una agenda de reforma y renovación, también plantearon dos dificultades que siempre han sido problemáticas para el pietismo. Primero, muchos clérigos y teólogos profesionales se opusieron a ellos, algunos por la preocupación de preservar su estatus tradicional, pero otros por un temor genuino de que conduzcan a una subjetividad y antiintelectualismo desenfrenados. En segundo lugar, algunos laicos tomaron las propuestas de Spener y Francke como una autorización para apartarse por completo de las iglesias establecidas, aunque el mismo Spener rechazó las conclusiones separatistas extraídas de sus ideas. Estas ideas y forma de concebir la religión provenían de las influencias que Spener, (a menudo llamado "el padre del pietismo "), adquiridas tanto de la condesa Agatha von Rappoltstein, mística quietista, como de sus padres, devotos luteranos. Spener fue ordenado como ministro luterano, se casó y recibió su doctorado en 1663. En tres años se convirtió en pastor principal de Frankfurt, donde sirvió con éxito durante veinte años y se convirtió en la figura central del pietismo luterano alemán.

Evidentemente el pietismo no creció en el vacío, ni pudo formarse una revolución espiritual por el exceso de doctrina sistemática o reacción ante la ortodoxia. Sin embargo, sí parece cierto que se produce por la fatiga de un periodo largo de luteranismo escolástico. El luteranismo alemán, al contrario del alumbradismo y el erasmismo español, fue largo y lento tanto en reformas como en la espiritualidad del pueblo hasta la Formula de la Concordia y Libro de la Concordia en 1580 que fijó la ortodoxia confesional. Sin embargo, pronto se levantarían hombres con sensibilidad espiritual como Johann Arndt (1555-1621) precursor del pietismo, que resaltaron la necesidad de lo devocional, enfatizando que el verdadero cristianismo no era el producto de doctrinas sanas y bíblicas, sino que también era relación y unión interior con Dios que había justificado al creyente. Sorprende la fuerza del pietismo ante la ortodoxia y su sistematización poderosa en las universidades y escuelas como el que aparece en "*Meditaciones Sagradas*" escritas por Johann Gerhard (1582-1637. Para darnos cuenta de este

lenguaje místico, alegórico, entre la invención y explicación de textos bíblicos, entre catolicismo y protestantismo y siempre preguntando, veamos un fragmento sobre la Cena del Señor o El Misterio del Sacramento del Altar como lo llama Gerhard:

"Permanecer asombrados ante él, -- no Inquirir sobre él –. Esta es la Verdadera Sabiduría. En la Santa Cena del Señor tenemos un misterio dispuesto delante de nosotros que debiera producirnos el más íntimo y reverente temor y excitar nuestra más profunda adoración. Allí yace el tesoro y el depósito de la Gracia de Dios. Sabemos que el Árbol de la Vida fue plantado por Dios en el Paraíso (Gen. ii, 9) para que su fruto preservara a nuestros primeros padres y a su posteridad en la bienaventuranza e inmortalidad que Él les había impartido al crearlos. El árbol del Conocimiento del Bien y del Mal también fue alojado en el Paraíso; pero aquello que Dios les había dado para su salvación y vida eterna, y como una prueba de su dependencia, vino a ser la ocasión de su muerte y condenación eterna cuando ellos miserablemente sucumbieron ante la seducción de Satanás y siguieron sus propios deseos pecaminosos. Así, en el Sacramento, tenemos el verdadero Árbol de la Vida presente otra vez ante nosotros; aquel Árbol bendito (Eze. xl, 12), cuyas hojas son para medicina y cuyo fruto es para salvación; sí; su dulzura es tal que destruye la hiel de todas las aflicciones, incluso la de la misma muerte. Los Israelitas fueron nutridos con Maná en el desierto como si fuera pan venido del cielo (Ex. xvi, 15); en esta Cena Santa tenemos el verdadero Maná que viene desde el cielo para dar vida al mundo; aquí está aquel pan celestial, aquella comida angélica, de la cual si un hombre comiese ya no volvería a tener hambre jamás (Juan vi, 35, 51).

"Los hijos de Israel poseían el Arca del Testamento y el Sitio de Misericordia, donde podían escuchar al Señor hablando con ellos cara a cara (Éxodo xxv,21-22); pero aquí tenemos la auténtica Arca del Testamento, el Santísimo Cuerpo de Cristo, en el cual están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento (Col. ii,3); aquí tenemos el Verdadero Sitio de Misericordia en la preciosa Sangre de Cristo, a través de la cual Dios nos declara aceptos en el Amado (Efe. i, 6). Cristo no solamente habla a nuestras almas Su palabra de consuelo; Él también viene a morar en nosotros: Él no alimenta nuestras almas con Maná

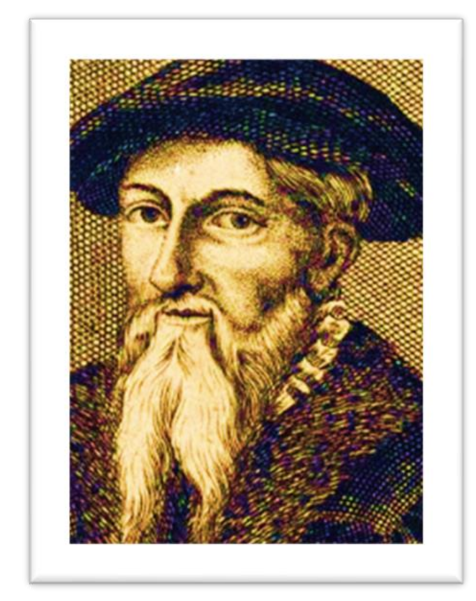
celeste, sino, -lo cual es mucho mejor-, con Su propia bendita Persona. Aquí está la verdadera Puerta del Cielo para nuestras almas, y la escalera que une los cielos con la tierra, sobre la que ascienden y descienden los ángeles de Dios (Gen. xxviii, 12); pues, ¿Acaso no es mayor Aquél que está en los cielos que el mismo cielo? ¿Puede el cielo estar más cerca de Dios que la carne y la Naturaleza Humana que Él asumió en la Encarnación? Los cielos son, realmente, la morada del Señor (Isa. lxvi, 1), y aun así el Espíritu Santo reposa sobre la naturaleza humana asumida por Cristo (Isa. xi, 2). Dios está en los cielos, y aun así en Cristo mora toda la plenitud de la Deidad corporalmente (Col. ii, 9). Esta es, en verdad, la infalible y más grande garantía de nuestra salvación; posiblemente Él no ha podido procurarnos una mayor, pues ¿Qué hay más grande que Él mismo? ¿Qué puede estar más íntimamente unido con el Señor que Su propia naturaleza humana, la cual Él ha tomado, al encarnarse, en comunión con la adorable Trinidad, dándonos el tesoro de todas las bendiciones que los cielos pueden impartir? ¿Qué hay más íntimamente unido a Él que Su propio cuerpo y sangre? Con esta verdadera comida celestial Él refresca nuestras almas, las nuestras, miserables pecadores en Su presencia, y nos hace participantes de Su propia naturaleza. ¿Por qué no gozaríamos del favor de Su Gracia? ¿Quién ha odiado jamás su propia carne? (Efesios v, 29). ¿Cómo, pues, podrá el Señor odiarnos a nosotros, a quienes da Su cuerpo a comer y Su sangre a beber? ¿Cómo podría Él olvidar a aquellos a quienes dio el Testamento de Su propio cuerpo? ¿Cómo podrá Satanás obtener la victoria sobre nosotros cuando este pan del cielo nos fortalece y se hace uno con nuestros conflictos espirituales? ...

El eclipse del pietismo después de 1750 con el surgimiento de la Ilustración y Racionalismo y sus ataques frontales dejó en evidencia la teología pietista y su actividad exagerada. Lo que había comenzado como una segunda Reforma terminó socavando la sociedad y debilitando a la iglesia. La lectura subjetiva de la Biblia debilitando la objetividad doctrinal proporcionó argumentos inválidos frente al pensamiento ilustrado y el énfasis en el amor cristiano y la tolerancia religiosa dividió a sus seguidores. El pietismo, sin embargo, permaneció en ciertos sectores del luteranismo a través de los himnos de Paul Gerhardt y Nikolaus von Zinzendorf y la música de Johann Sebastian Bach, apareciendo un nuevo pietismo. Un pietismo que encontró el equilibrio del espíritu humano en el Espíritu divino y

equilibró al auténtico luteranismo, aunque el grito de Reforma siempre surge cuando se vacía la realidad de la fe.

8.1. PIETISMO: VALENTIN WEIGEL

Dice Adrian Baumgartner[129] en su tesis doctoral sobre el gran escritor místico Valentin Weigel (1533-1588), que este daría un color original al misticismo protestante del norte. Para Baumgartner "cuando la teología ya no quiere ocuparse de la experiencia de Dios y sus caminos, se convierte en mera antropología". Pero esta frase que se refiere a la experiencia de Weigel y su posición antropológica, no nos precisa si Weigel defiende una comprensión unitaria, semita, del hombre o había evolucionado en su concepción cristiana, latina o bizantina, del ser humano. Hoy la mística comienza a entenderse en el campo protestante como una conciencia más profunda de la presencia de Dios en la vida de los creyentes[130] y no como un misticismo que mezcla las naturalezas divina y humana. La fe auténtica reside en el corazón y necesita también un modo de expresión en la práctica religiosa.[131] La mayoría de los místicos protestantes muestran su experiencia religiosa de conversión como un momento de iluminación o como Weigel la llama iluminación inusual. Dirá que "una luz se



Valentin Weigel

[129] Espiritualidad y teología Valentin Weigels (1533-1588) Uno de los primeros místicos reformados- Adrian Baumgartner

[130] Mysticism and the Reformation: A brief survey. B. McGinn

[131] Misticismo y pietismo en lengua alemana, con especial atención a la palabra con especial consideración a la palabra "Serenidad. Clyde E. Antwine. Universidad Estatal de Portland

derramó en él desde arriba y vino del cielo, algo que sintió y que en su iluminación se le proveyó del "ojo místico" como él lo llamó. No lo llamó experiencia subjetiva porque para él había sido un proceso real con el que podía "ver y juzgar todas las cosas". Bajo esta nueva luz del ojo interior entendía mejor lo sagrado, mientras su hombre exterior, su trabajo y creatividad se vieron afectados, iluminados y llenos de intuición.

No es que Weigel no recibiera influjos de los autores a los que leía, pero siempre valoraba más la lectura espiritual y especialmente la Biblia, criticando y poniendo reparos a Melanchthon porque solo era un gramático. También estaba familiarizado con los escritos de Kaspar Schwenkfeld von Ossig, a los que ocasionalmente se refiere y que discurrían sobre la "iluminación interior". Sin embargo, le acusará de "entusiasta" y que no solo Schwenckfeld es el maestro que enseña, sino Cristo y los apóstoles. Es evidente que fuese influenciado por la "*Teología alemana*", el "Frankforter", "un librito precioso" que solo se puede abrir con "la llave de David" que es la "experiencia personal" y al que él mismo escribió una introducción. Weigel también leyó a Taulero y Eckhart, la Imitación de Cristo de Thomas a Kempis, así como numerosos padres de la iglesia y también filósofos de la antigüedad, Séneca, Plotino, Boecio, etc. Leería también a Paracelso y autores no exentos de controversia en ese momento, pero siempre mostró independencia e integridad intelectual, aunque lo haría en secreto desde lo que se ha llamado "indiferencia" y "serenidad". Indiferencia que Weigel tendría que observar viendo como Sajonia se había confesionalizado como luterana, siendo su respuesta de principio cultivar una actitud de inacción radical para no hacerse un mártir. Por otra no eran solo sus creencias, su teología o que no estaba de acuerdo con los métodos de generar consenso y a los que consideraba opresivos, sino que ocupaba un cargo en la iglesia luterana que le obligaba a la serenidad[132].

[132] Misticismo y conflicto confesional en Alemania posterior a la reforma: la mística teología de Valentín Weigel (1533-1588) Alana Jane King

Este debate sobre la cuestión de la cobardía en Weigel por haber firmado la Formula de la Concordia de 1577 cuando él era un disidente oculto del luteranismo, aunque fuese oficialmente un activo pastor luterano y viviese de la iglesia luterana, no era un caso nuevo y ha tenido varios defensores a lo largo de la historia. El primero fue el mismo Weigel que lo defiende con actitud de "indiferencia" y "serenidad", nunca por cobardía, porque la nueva iglesia no había demostrado ser mejor que la romana a la que pretendía sustituir. Pero en todo caso el momento no era adecuado y solo se hubiera hecho daño a él mismo después de haber rechazado el contenido teológico del proyecto de la Concordia a lo largo de su vida. En España esta cuestión del martirio y la hipocresía ya había aparecido en 1567 en "*Las Artes de la Inquisición Española*" [133] de Reinaldo González de Montes donde muchos reformados españoles, predicadores del rey y otros perseguidos por la Inquisición, vivían de los beneficios y prebendas de la religión católica, pero profesaban una fe evangélica[134]. Diego de la Cruz escribiría en París el "*Diálogo consolatorio entre la iglesia chiquita que está en Sevilla y Jesucristo*", donde la "iglesia chiquita" de Sevilla profesaba las enseñanzas y doctrinas sospechosas de luteranismo mientras muchos de sus miembros vivían de la Iglesia Romana. Nos referimos a doctrinas de la Reforma protestante que se profesaban en Sevilla clandestinamente, disimuladamente, con una concepción nicodemita pero que se identificaba con los mártires cristianos de la Antigüedad. La historia también ha mostrado ejemplos de martirio y valentía con hombres como el protestante cuáquero Rufus Jones que decía de Weigel: hay "una mancha en su carácter realmente hermoso ... [es decir, que] carecía de esa conciencia robusta e inquebrantable que obliga a un hombre que ve una nueva visión de la verdad a proclamarla, a defenderla, y sufrir e incluso morir por ello cuando choca con puntos de vista que su el alma se ha quedado pequeña ".

El pietismo entendido como reacción a la Reforma Magisterial o escolástica protestante y dando más importancia a la experiencia religiosa, podría extenderse

[133] Las Artes de la Inquisición Española de Reinaldo González de Montes. Christine Giesen
[134] El doctor Egidio y la Reforma en Sevilla. Redes y proselitismo religioso. Michel Boeglin

hasta finales del siglo XVIII. La doctrina tradicional se cimentaba en el "examen interior" o la "participación en la naturaleza divina". El pietismo impregnó de religiosidad la literatura hasta esta época y el ritmo de vida fue estructurado sobre la oración y la Biblia. No dejaría de haber tensiones doctrinales entre luteranismo ortodoxo y pietismo especulativo, aspirando ambas concepciones a una renovación de la vida religiosa mediante la puesta en práctica de un cristianismo activo e inmediato, atento a las necesidades espirituales de cada individuo. No solo el pietismo es un fenómeno alemán, sino que forma parte de un movimiento de crítica religiosa a lo largo de Europa propiciando el nacimiento de otras corrientes como el pietismo reformista en Suiza y Holanda o el quietismo y el jansenismo en Francia. Sin embargo, el pietismo no podrá eliminar o aminorar el radicalismo religioso de la época. Los "Collegia pietatis" estaban destinados a discutir y poner en práctica las enseñanzas de la Biblia como programa de renovación religiosa. La conciencia pietista debía examinarse a sí misma constantemente, revisando los episodios de su vida moral y espiritual, a fin de encontrar la gracia salvadora y prepararse ante la llegada inminente del "Reino de Dios". Unas expectativas escatológicas que acompañadas de la certeza espiritual de ser uno de los elegidos, conquistaría a través de la fe un lugar en la historia de la salvación[135].

Martín Rodríguez nos presenta a algunos representantes de esta escatología: "Uno de los principales promotores de las perspectivas milenaristas dentro de la iglesia oficial fue Johann Albrecht Bengel (1687-1752), el "padre" del pietismo württemburgués. De modo conciliatorio, sus intereses milenaristas aparecen plasmados en el estudio filológico de la Biblia, reivindicada por Bengel como fuente única de todo conocimiento. Como antes ya lo habían hecho Spinoza y Leibniz, el teólogo concibe mediante reglas matemáticas un orden universal cronológicamente enmarcado en una teleología divina. Se da así en la figura fundadora del pietismo suabo (condado de Suabia) una reinscripción de los temas

[135] Hölderlin y el contexto cultural pietista. Martín Rodríguez Baigorria

milenaristas en el seno de la ortodoxia. En esta misma línea, el afán de vincular especulación teológica y conocimiento científico llevará a los discípulos de Bengel a destacar el sentido escatológico de los fenómenos naturales, en tanto sitio privilegiado de la revelación divina. Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) y Phillip Matthäus Hahn (1732-1790) representan respectivamente una segunda y tercera generación de teólogos, quienes conducirán las especulaciones científico-teológicas de su maestro más allá de los límites impuestos por la ortodoxia".

El pietismo ansía la salvación del ser humano con todas sus fuerzas, más allá de su naturaleza finita. Ante la desconfianza de su estado espiritual, el pietista debe dar cuenta de sus avances y retrocesos, sobre su temple solido o alicaído, de su inconstancia práctica, de su vocabulario, de su sobriedad, de su voluntad de orar, cantar y leer lo prescrito cada día de la semana. Sus lecturas de teólogos pietistas y predicadores estarán llenas de imágenes de pecadores reducidos a gusanos y larvas, amenazados por la justicia de la vara divina, así como también de advertencias contra una eternidad en el infierno. Weigel se da cuenta de este pietismo, de estas espiritualidades religiosas, llenas de imágenes de un Dios ídolo inexistente y como pastor que vive de este trabajo de enseñanza y motivación dentro de la iglesia, se inventa para su conciencia dos palabras: "Serenidad" e "indiferencia". Entiende por "serenidad" que el ser humano debe entregar a Dios más que su apego a lo material y su yo personal, también su apego a cualquier conocimiento, imagen o concepto de Dios. Para llamar a Dios "bueno" o "verdad" conceptos elevados a los que no alcanza el hombre, sin embargo, son conceptos que pertenecen al reino de las cosas creadas. Dios en su perfecta unidad no puede calificarse, el lenguaje aplicado a Dios se hace con "indiferencia" porque es innombrable, omnidireccional, y defender las propias creencias, que eran divergentes frente a la Iglesia y el Estado de Sajonia del XVI, suponía un martirio. Weigel procuró no producir documentos teológicos, pero como ministro ordenado, formado en esa teología y comprometido a defender y promover los catecismos y credos luteranos, mantuvo un perfil de indiferencia y no publicó sus obras durante su vida.

Para algunos autores Valentin Weigel formaría parte del panteísmo místico con personajes de distintas épocas como Erígenes, Dinanle, Amaury, Ruysbroek,

Paracelso, Kepler, Boehme, Silesio, Raimundo Lulio, Servet, y otros místicos españoles[136]. Azcárate dice que, ya en el siglo IX, Erígenes sostenía que "Dios, es inaccesible al espíritu del hombre, porque es superior a toda calificación. Todo lo que está determinado tiene un contrario: el bien tiene por contrario el mal, la esencia tiene la nada, y estas contrarias son paralelas la una a la otra. Si damos a Dios los atributos de la bondad, de la verdad, y le damos esencia, es preciso suponer co-eternas con Dios las contrarias de estos atributos el mal, el error, la nada, y semejante antagonismo es imposible. Así pues, para encontrar a Dios, es preciso caminar más arriba por la cima de todo atributo, de toda diferencia, y no parar hasta la unidad absoluta, que no tiene nombre".

Para Azcárate el panteísmo de Weigel procedería de las doctrinas alejandrinas, donde a Dios solo se puede conocer por sus obras, aunque no se puede estudiar a Dios con precisión ni en la naturaleza, ni en el hombre, ni en las ideas como acto interior, ni por las sensaciones del mundo exterior. Toda la ciencia del hombre se refunde en estudiarse a sí mismo, a conocer su conciencia en la que se reflejan la naturaleza y Dios. Por lo mismo deduce Azcárate que todas las cosas están en nosotros, como lo está Dios mismo, pero no hay unión de Dios "es claro, que la naturaleza, la humanidad y Dios es todo uno, es la esencia divina, lo que constituye un verdadero panteísmo. Dios, creando al mundo, no ha hecho más que crearse a sí mismo, fue un acto necesario de su esencia divina". Hoy diferentes tesis doctorales superan estas concepciones de Azcárate, porque ya no se piensa con silogismos y argumentos que parten de una sola tesis-antítesis y donde se puede concluir por lógica dialéctica que Dios es cualquier cosa imaginable si se parte de una filosofía materialista.[137]

Con la publicación de las obras de Weigel, el aspecto anticlerical que poseían reemplazó a Schwenckfeld como "la principal amenaza herética para las iglesias

[136] Sistemas filosóficos modernos. Patricio de Azcárate

[137] Valentin Weigel (1533-1588): Mediador del misticismo y la tolerancia a un protestantismo asediado " Por Douglas H. Shantz

estatales del norte de Alemania". Sus ideas serían sospechosas de herejía durante un siglo entre los luteranos ortodoxos. La primera experiencia de Weigel como estudiante de teología y pastor estuvo marcada por las controversias "gnesio-luteranas" (luteranos auténticos) dentro de la Iglesia Evangélica. Estas controversias analizaban temas como la noción de Osiander de una justicia interior como base de la justificación, la importancia de las buenas obras en la salvación, así como de la ley, la voluntad humana o la presencia de Cristo en la Eucaristía. Ello obligaría en 1577 a una Formula de la Concordia de consenso forzado y de preceptos doctrinales y condenas. El misticismo de Weigel de la palabra interior proporcionó una salida alternativa a tales controversias por la disolución de la criatura en el ser absoluto de Dios.

8.2. LA EXPERIENCIA DE LA CONVERSIÓN.A. HERMANN FRANCKE

August Hermann Francke ha sido reconocido durante mucho tiempo como uno de los fundadores de la narrativa sobre la conversión pietista, una especie de género autobiográfico que relataba la personal experiencia de la conversión. Sin embargo, el pietismo también buscaba revitalizar la fe personal, después de haber pasado "el primer amor", interiorizar la piedad evangélica estudiando la Biblia y promoviendo el sacerdocio universal. La llamada original del Señor era entendida como transformación total, como conversión que resonaba con fuerza en la vida de cada creyente. Por esta causa el pietismo llegaría a la idea de la formación de una pequeña iglesia en el seno de la grande "ecclesiola in ecclesia". En esta élite, y por ella, el vigor del cristianismo aparecería a pesar de su aparente debilidad, evitando la apariencia de piedad (conforme a II Timoteo 3,5 "que tendrán apariencia de piedad, pero negarán la eficacia de ella; a éstos evita"). Las narrativas pietistas de conversión y de biografías colectivas, con sus respectivos gráficos, que se publicaron en el siglo XVIII demuestran el grado de capacidad comunicativa de estos relatos de evolución espiritualidad. "Dar testimonio" es una expresión que se oye aun en nuestras iglesias y se refiere a esa narrativa de la experiencia espiritual de la conversión.

La hermenéutica fue una preocupación central para los pietistas desde el principio. Francke lucharía con todas sus fuerzas para formular las ideas sobre la interpretación de la Biblia, fomentando la comprensión de la historia de su vida como hermenéutica. Sin embargo, en el "curriculum vitae" espiritual de Francke se llega a la conclusión de que todos los sistemas de interpretación son defectuosos y superan el entendimiento humano, por lo que se hace necesaria una hermenéutica de la experiencia, que comprende la Biblia a través de una experiencia personal de su verdad. Para estas labores se necesitan hombres piadosos y eruditos que entendieran el Evangelio con poder transformador y no como imponiendo otras doctrinas ajenas a las creencias del pecado, la redención y la santificación. Las personas de Arndt (" True Christianity.") Johann Gerhard y Valentin Andreae prepararon el camino para un hombre como Philip Spener que fallece en 1705, habiendo formado muchos teólogos con una teología práctica.

August Hermann Francke (1666, 1727)[138] vive en tiempos en que la iglesia alemana bajo la influencia de los Reformadores empieza a dar síntomas de declive. Las disputas con los católicos romanos no le desprendían de las ataduras de algunas costumbres y doctrinas enseñadas por siglos. En lugar de mejores estudios de la Biblia se involucraron en controversias convenientes con los romanistas, haciendo uso de filosofías absurdas que no tenían influencia sobre el corazón y la vida. así relata Francke su conversión:

"A los veinticuatro años, comencé a sentir, más que nunca, mi miserable estado en cuanto a las cosas espirituales, y desear más ardientemente para que pudiera ser liberado de eso. No recuerdo que ningún medio externo condujera a este resultado, a menos que pueda haber sido mis estudios teológicos y bíblicos, que perseguí, sin embargo, con un espíritu mundano. Estaba rodeado en este momento (en Leipzig), con las tentaciones que la sociedad mundana te presenta constantemente, y fui bastante afectado por ello. Pero en medio de esa sociedad, Dios, por su misericordia, envió a su Espíritu para alejarme de todo terreno de

[138] "Memorias de Augustus Hermann Francke. American Sunday-School Union.

maldad y me inclinó a humillarme delante de él, y orar por gracia para servirle en 'novedad de vida'. Estas palabras de la Escritura quedaron grabadas en mi mente: “Hebreos 5:12 Porque debiendo ser ya maestros, después de tanto tiempo, tenéis necesidad de que se os vuelva a enseñar cuáles son los primeros rudimentos de las palabras de Dios; y habéis llegado a ser tales que tenéis necesidad de leche, y no de alimento sólido”.

“Me había dedicado al estudio de teología durante casi siete años, y familiarizado con las doctrinas de nuestra iglesia, y podría defenderlos de los oponentes; tuve que leer mucho la Biblia y muchas otras obras prácticas; pero todo solo había afectado a mi entendimiento; mi corazón aún no había cambiado, y era necesario que yo comenzara de nuevo a ser cristiano. Me encontré en tan deplorable situación, tan ligado a las cosas terrenales, y tan apegado a la búsqueda del conocimiento, que, aunque sentí la necesidad de una reforma, era como alguien arrojado a un fango, que sólo puede extender las manos y pedir ayuda. Pero Dios, en su infinita compasión, no me dejó en esta condición indefensa. Él quitó obstáculo tras obstáculo delante de mí, y así preparó el camino para mi liberación de los lazos del pecado. Me volví diligente utilizando los medios de la gracia, y no descuidado, buscando oportunidad de adorarlo y servirlo. Empecé a ver una pequeña luz amaneciendo sobre mi camino, pero era más como el crepúsculo que el día perfecto. Parecía haber colocado un pie sobre el umbral del templo de la vida y salvación, pero se quedó allí, siendo atraído demasiado por las tentaciones del mundo para entrar. La convicción de mi deber era muy fuerte, pero mis hábitos eran tan fijos sobre mí, que no pude evitar las indiscreciones en palabra y acción, lo que provocó más agudo dolor. Al mismo tiempo, hubo tal cambio en mis sentimientos, que ahora anhelaba y amaba la santidad, hablaba de ella con frecuencia, y expresé a algunos de mis amigos, que yo estaba decidido a vivir, en lo sucesivo, una vida piadosa.

Tal cambio fue observable en mí, que algunos de ellos que deberían ser devotos cristianos estaban en ese tiempo, demasiado bajo la influencia del mundo, y mi resistencia a mi maldad era muy débil. Que miserable hubiera sido mi condición, si hubiera continuado en este estado, agarrando la tierra con una mano, y alcanzando el cielo con la otra - deseando disfrutar tanto del mundo como

de Dios, ¡pero no estar en paz con ninguno! ¡Qué grande es el amor de Dios manifestado a los hombres por Cristo Jesús! No me echó para siempre, como me lo merecía, a causa de mi atroz pecaminosidad, pero me soportó y me permitió buscarle. Puedo testificar, desde mi propia experiencia, que el hombre no tiene motivo de queja contra Dios en el asunto de su salvación, porque siempre abre la puerta de la misericordia al alma que peca busca con certeza su gracia. Me ha llevado por la mano y me condujo hacia adelante como un tierno padre. Incluso cuando yo me hubiera ido de su lado, me ha traído de nuevo. En respuesta a mi oración, me colocó ahora en una situación en la que el mundo no es necesario que me desvíe del camino del deber, y donde tengo todas las ventajas para servirle". Esta forma de testimonio de conversión la he podido escuchar a muchos creyentes a lo largo de mi vida, pero no sabía que tenía tradición pietista.

El pietismo no ha desaparecido hoy en día, vive entre nosotros como ética religiosa, aunque pocos se hayan atrevido a considerarlo una piedad o religiosidad popular. Cierto que no es tan escandaloso como en la religión popular católica donde su apologética decía Unamuno se dirimía a "cristazos". "Se gana el cielo abriendo la cabeza de los demás a "cristazos", metiéndoles el pesado crucifijo en la cabeza". El estudio del pietismo como religión popular presenta dos problemas. Uno es considerarlo religión de ignorantes plebeyos frente a la religión de los eruditos y hombres de la élite. En el pietismo no funciona este estereotipo ya que, al principio, a finales del siglo XVII eran miembros de clases altas y media, bien educados como Spener o Francke quienes participaron en este pietismo. Otro problema es que este pietismo popular se impuso por las autoridades, fue patrocinado por las pequeñas cortes imperiales, condes y príncipes de toda Alemania. Las empresas evangelizadoras del pietismo no pueden entenderse separadamente del apoyo y patrocinio del elector de Brandenberg.

El pietismo popular sueco fue diferente al alemán. Se estableció como religión oficial en 1593 en la Asamblea de Uppsala, sin haber aceptado el Libro de la Concordia como escritos autorizados de la iglesia. Sin embargo, en el siglo XVII se vive la intransigente teología ortodoxa de la Concordia, la teología luterana. Una ley de la iglesia estipulaba que el Libro de la Concordia debía servir como estándar de interpretación de la verdadera fe evangélica. Quien difundiera

enseñanzas contrarias a la Confesión de Augsburgo podría ser desterrado. En 1726, un parlamentario dictó un decreto conocido como Decreto del Conventículo que prohibía convenios con los pietistas y así al año siguiente el pietismo sueco dejaría de funcionar como movimiento de reforma interno y organizado. Las ideas pietistas continuarían filtrándose en la población a través de los laicos, comerciantes y empresarios, que fueron el motor de la piedad. El pietismo del primer cuarto de siglo en Suecia fue propagado por sirvientes y funcionarios del gobierno de Estocolmo, siendo uno de los principales el contable Elias Wolker. El elemento diferenciador entre pietismo y luteranismo residía en que el pietismo se reunían sus miembros en conventículos donde se leía la Biblia y se testimoniaba de la experiencia personal. El luteranismo tenía sus propios ritos oficiales y liturgia. Sin embargo, buscar un equilibrio entre reuniones privadas y liturgia luterana no fue sencillo. El pastor luterano era ordenado por la iglesia oficial y en el conventículo se insistía en el sacerdocio universal del creyente y el derecho a servir y desarrollar sus capacidades y predicar, aunque fuesen laicos.

8.3. DOS MUJERES PIETISTAS: MARGARETA WOLKER Y EVA MARGARETA FRÖLICK

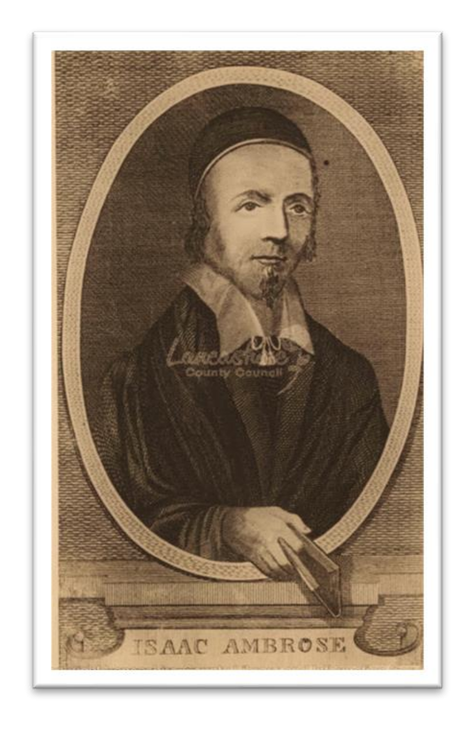
Wolker entendía que quien buscara a Dios y tuviese una experiencia de conversión y renacimiento en el espíritu podía ser contado como creyente y participar en las reuniones domésticas. Conversos e inconversos eran las dos categorías básicas para determinar quién podía predicar en las reuniones pietistas. Cuando Wolker fue interrogado por una comisión investigadora en 1713 sobre cómo él, siendo un hombre ignorante, podía entender y predicar la Palabra de Dios, la respuesta era que había recibido estos dones a través del Espíritu Santo y habiendo sido convertido espiritualmente podía predicar la Escritura. Desde estos parámetros de participación en las reuniones y de liderazgo no es menos importante la cuestión de género: ¿podían predicar las mujeres en los conventículos? ¿pudieron ejercer roles de liderazgo en ellos a través de la predicación? Margareta Wolker la hija de Elías Wolker en un conventículo de 1712 en Estocolmo participaría en una Conferencia, así como lo hicieron la esposa y la hija del pietista Carelberg y la esposa de Lybecker. En 1713 una comisión investigadora objetó esta práctica y recordó a Margareta que a las mujeres no se

les permite enseñar y explicar la Palabra. Margareta respondió a la comisión afirmando que, a través de la oración, el Espíritu de Dios le había enseñado a entender la Palabra de Dios, y esto fue prueba suficiente de que Dios dio gracia incluso a las mujeres. Aunque los pietistas no creían en los roles de un liderazgo con solo factores de formación teológica formal, sino por experiencias espirituales de conversión siempre habría tensiones dentro y fuera del pietismo.

Eva Margareta Frölich fue mística y autora de escritos pietistas que vivió a finales del siglo XVII. Esta visionaria y pietista sueca Margareta Frölich ejerció su actividad religiosa como predicadora profética, pues la mayor parte de su vida sus profecías eran contra el rey Carlos XI al que consideró el nuevo Ciro, nombrado por Dios como señor de toda cristiandad. Declaró que destruiría el papado con la ayuda de Dinamarca, tomaría tierra santa, construiría Jerusalén, establecería el milenio de Cristo y gobernaría toda la cristiandad. M. Frölich puede encuadrarse entre las beatas revelanderas católicas de España, con sus profecías bastante inocentes, delatando su estado mental al que las autoridades no tuvieron ninguna piedad. Vestida de ropa verde y blanca, por toda la ciudad de Estocolmo profetizaba y predicaba múltiples cosas que un tribunal en 1684 la expulsaría del país. En los Países Bajos escribiría al menos 16 libros en holandés y alemán, regresando en 1692 a Suecia, donde fue encarcelada inmediatamente. Murió antes de que se pudiera llevar a cabo un nuevo juicio. Tal como he descrito hasta ahora a esta mística pietista no pasaría de ser una persona vulgar que terminó creyendo la profecía de Carlos XI como señor de la cristiandad y que ella misma había tenido esa visión. Lejos de parecer una persona débil como ella decía. El biógrafo Anders Jarlert añade:

"Durante una visita a Estocolmo en 1683 escribió dos cartas al rey Carlos XI, e incluso obtuvo una audiencia con él. Ella obsequió al rey con sus enseñanzas y las de Bernd Dörchmann, e intentó convencer a Karl XI de su verdad. El consistorio de Estocolmo la hizo ser interrogada por sacerdotes alemanes, mientras que el rey pidió una respuesta por escrito al "ruido" que estaba causando, y el consejo privado decidió ponerla bajo arresto domiciliario. Las razones de esto fueron su visión con respecto a Karl XI, su pretensión de ser un profeta, y sus ataques violentos contra los sacerdotes luteranos. Fue liberada del arresto domiciliario

después de haber revocado sus protestas. En el otoño de 1684 continuó propagando sus puntos de vista y posteriormente fue colocada en una casa de niños, donde se esperaba que se ganara la vida. El 12 de noviembre de ese año fue condenada a ser desterrada del país por el tribunal de apelación de Svea. Cinco días después, el verdugo de Norrmalmstorg quemó uno de sus escritos". En Ámsterdam, colocó un letrero en la casa en la que vivía, en el que decía: "Aquí vive una profetisa de 1000 años llamada Eva Margaretha Frölich". Comenzó una intensa producción literaria, compuesta por cinco obras sobre el milenio que atacaban al clero ortodoxo de Suecia y una vez más promulgó el fin del reino de 1000 años de antigüedad. No he podido encontrar nada místico en su espiritualidad pietista.



A las personas que querían una mayor reforma en la Iglesia de Inglaterra desde la década de 1560, se les llamó puritanos. Aunque la teología puritana recorrió América y Europa, sería en la iglesia de Inglaterra donde se asentó más permanentemente como moral cristiana que traspasaba la teología protestante. El concepto peyorativo de puritano, como hombre triste, aburrido e infeliz, ha predominado sobre una práctica religiosa, pero no dejaban de ser hombres apasionados y gozosos porque vivían para Dios. La imaginación nos ha llevado a entender que los puritanos eran hombres del siglo XVI con una superioridad moral y religiosa que les hacía insufribles. Sus sermones, sus reprensiones, les convertían en aguafiestas de la vida. Vestidos de ropas oscuras, rodeados de libros, recluidos en sus casas y sin relaciones sociales nos parecerían sus sentimientos de superioridad moral solamente para su generación. Pero no fue así, aunque muchos de estos hombres ministros del Evangelio eran llamados sacerdotes y en las iglesias lucían gestos muy católico-romanos, como arrodillarse para recibir la Ceña del Señor o el bautismo como un ritual. Cuando John Milton escribió "*El Paraíso perdido*" alguno de sus contemporáneos consideró este poema narrativo como un cuento sobre la moral cristiana.

Es evidente que tanto en la utópica "*Cristianópolis*" de Valentin Andreae, como en el cuento de Jonh Bunyan "*El Peregrino*" se encuentran llamamientos, advertencias o insuficiencias en la voluntad, en la sinceridad de sentimientos, que hacen culpable moralmente a "*Cristiano*". Los Cánones de Dort, donde William Ames, un puritano inglés, desempeñó un papel importante en la defensa de la fe

reformada en los Países Bajos, también detectan en su articulado aspectos morales usados con sutileza por el puritanismo. En el artículo XIII dice: "Del sentimiento interno y de la certidumbre de esta elección toman diariamente los hijos de Dios mayor motivo para humillarse ante Él, adorar la profundidad de Su misericordia, purificarse a sí mismos, y, por su parte, amarle ardientemente a Él, que de modo tan eminente los amó primero a ellos. Así hay que descartar que, por esta doctrina de la elección y por la meditación de esta, se relajen en la observancia de los mandamientos de Dios, o se hagan carnalmente descuidados. Lo cual, por el justo juicio de Dios, suele suceder con aquellos que, jactándose audaz y ligeramente de la gracia de la elección, o charloteando vana y petulantemente de ella, no desean andar en los caminos de los elegidos." Este ejemplo muestra cómo por meditar en la elección te puedes relajar en los mandamientos y ser descuidado, jactarse de ser elegido y hablar petulantemente de ello y no desear andar en los caminos. El mensaje no deja de ser un dirigismo controlador de la moral en cada parcela de la vida y del comportamiento externo y siempre sospechando de las intenciones espirituales o morales.

William Ames fue uno de los primeros en construir un sistema completo de teología del pacto reformado. Siendo profesor en la Universidad Franeker, recibió el título de doctor en teología al defender con éxito treinta y ocho tesis y cuatro corolarios sobre "la naturaleza, la teoría y el trabajo práctico de la conciencia". Como profesor puritano trató de reformar la facultad, que era para él demasiado dependiente de la lógica aristotélica y enfatizaba inadecuadamente la responsabilidad humana y el ejercicio de la voluntad humana en la vida cristiana. Cuatro años después de la muerte de Ames, su esposa y sus hijos se fueron a vivir al asentamiento puritano de Salem, Massachusetts. El puritanismo de Ames era un cristianismo practico donde "la teología es la doctrina de vivir para Dios" "La voluntad revelada de Dios debe ser el gobierno de nuestra vida".

Mientras el misticismo protestante se aleja del misticismo católico en relación con la unión del hombre con Dios y la imagen y semejanza de Dios en el hombre, el pietismo y puritanismo es eminentemente bíblico. Sin embargo, muchas de las reglas morales no dejan de ser imaginativas, intuitivas, religiosas como en el misticismo católico. Un pasaje de Thomas Goodwin puede ilustrarnos

este moralismo religioso de una teología aprendida de su tiempo: "Jeremías 4:14 "... *¿Hasta cuándo permitirás en medio de ti los pensamientos de iniquidad?*". En estas palabras, nuestro Dios compara el corazón a una especie de mansión con muchas habitaciones grandes en las que se puede atender y alojar a multitud de invitados. Antes de la conversión, tienen acceso libre y abierto a este corazón todos los pensamientos vanos, superficiales, vagos, profanos y disolutos que campan a sus anchas por el mundo (tal y como tus propios pensamientos hacen, corriendo alborotados todo el día). El corazón proporciona a estos pensamientos una casa abierta, dispuesta, que les da la bienvenida alegremente. Los acompaña en su viaje por todo el mundo, buscando los placeres más primorosos para darles alimento con ellos. El corazón carnal alberga estos pensamientos y les permite charlar y estar de fiesta día y noche, contaminando sus habitaciones con su deplorable suciedad y vómitos. "¿Hasta cuándo ", -dice el Señor-, "permitirás en medio de ti los pensamientos de iniquidad, mientras Yo y mi Espíritu, mi Hijo, y mi multitud de gracias están a la puerta y llaman sin que se les permita entrar?"

Esta casa, este corazón, ha de ser limpiado de toda suciedad: "*Lava tu corazón de maldad*" dice también Jeremías 4:14. Ha de ser lavado, no solo barrer los males mayores (como en Mateo 12:44). Ha de ser lavado y limpiado de todas las contaminaciones que se pegan en lo más íntimo y que se incorporan y operan en el espíritu. Estos invitados vanos y revoltosos, estos pensamientos, han de ser echados fuera sin ningún aviso. Ya han permanecido dentro demasiado tiempo, ya que el Señor dice "¿Hasta cuándo?". En la conversión, la casa del alma no es derribada, pero estos invitados han de ser expulsados. Y aunque no podemos mantenerlos fuera (porque siempre podrán entrar mientras estemos en esta morada de barro), no debemos consentir que se alojen en nuestro interior por más tiempo. Si en la mañana o durante el día llegan pensamientos de ira o venganza, deben ser echados fuera antes de la noche "no se ponga el sol sobre vuestro enojo" (Efesios 4:26), porque si no lo haces, puedes albergar un invitado mucho peor en tu corazón junto con tus pensamientos iracundos: "ni deis lugar al diablo" (Efesios 4:27). Este traerá a siete peores con él (Mateo 12:45). Si los pensamientos impuros quieren irse a la cama contigo, no lo permitas. La conclusión es esta: No son los pensamientos que están en tu corazón, o lo que pasa a través de él, sino el alojamiento que les das, lo que marca la diferencia y

prueba tu arrepentimiento. Por el corazón de un hombre malo, pueden pasar muchos buenos pensamientos e intenciones como si se tratase de extraños, y, del mismo modo, multitud de pensamientos vanos pueden hacer su paso a través del corazón de un creyente, alterando sus buenas obligaciones, tocando a su corazón e interrumpiéndole. Es posible que estos entren al corazón de un buen hombre, pero no se les debe permitir permanecer allí; no deben promoverse ni alojarse en el interior”[139].

La unión con Dios para Thomas Goodwin (1600–1680) se refiere a la unión con Cristo como la "constitución fundamental de un cristiano". De hecho, la unión con Cristo es la “primera cosa fundamental de la justificación y la santificación, y todo”. Los objetivos del pacto son que Dios debe ser glorificado en Su Hijo y que los pecadores deben unirse a Cristo y permanecer en Él. En la mística española, a través de la vía unitiva, el alma se une a Dios, produciéndose el éxtasis que anula los sentidos. Para muchos puritanos como John Ball (1585–1640) el proceso de unión sigue otro orden muy diferente: “Este es el orden de las bendiciones espirituales que se nos confiere en Cristo; la fe es la banda por la cual estamos unidos a Cristo; después de la unión sigue la comunión con él; La justificación, la adopción, la santificación son los beneficios y los frutos de la comunión ". Para estos puritanos, la unión con Cristo funciona como la base y el contexto para la justificación de los elegidos. En otras palabras, la unión con Cristo precede a la justificación, no al revés”.

La seguridad de salvación a la que accedía el “elegido por Dios”, hacía hincapié en este texto: “El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios”, (Romanos 8:16). Dice J.I. Packer[140] que la obra del Espíritu Santo es el campo en el que los puritanos hicieron las contribuciones más valiosas

[139] La vanidad de los pensamientos. Thomas Goodwin,

[140] En pos de los puritanos y su piedad. J.I. Packer

a la herencia teológica de la Iglesia, y el tema de la "seguridad"[141] en particular fue tratado con gran plenitud y profundidad por algunas de las mentes puritanas más conocidas, especialmente Richard Sibbes. Thomas Brooks, uno de los más grandes puritanos, en su obra "*El cielo en la tierra, o un discurso serio que toca una seguridad bien fundamentada*" y junto a Thomas Goodwin perfilarán la teología puritana.

A diferencia de los alumbrados españoles que hablan de "impecabilidad", los puritanos hablan de la seguridad como fruto de la fe, y a veces como una cualidad de la fe; y también hablan tanto de la seguridad que emerge de la fe como de la fe madura hasta la seguridad. Para ellos, la seguridad es una fe adulta y madura; no obstante, puede haber fe sin seguridad, pero cuando la seguridad está presente, está presente como un aspecto de la fe. Para los puritanos la fe se inicia en la mente, en la creencia, pero es el resultado de la iluminación espiritual, iluminando el Espíritu, la mente e imprimiendo una realidad objetiva inmediata y directa como lo hacen los sentidos. La Escritura se refiere a ese proceso que comienza con el oír, ver, gustar Juan 6:40 "aquél que ve al Hijo, y cree en él, tenga vida eterna"; Efesios 4:21 "si en verdad le habéis oído, y habéis sido por él enseñados"; Hebreos 6:5 "gustaron de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero".

Así pues la plena seguridad de salvación, la apreciación de lo espiritual no es una mera construcción lógica o imaginativa, sino que está mediada por la exposición razonada de la Escritura y la reflexión racional. La certeza no es un conocimiento teórico de segunda mano, que es fluctuante e inestable; sino que es un conocimiento "real" y "sólido", el cual es producto del sentido espiritual.

[141] Los "alumbrados" españoles llamaban a esta seguridad de salvación "impecabilidad" pues "aquel que vivía el amor de Dios puede seguir siendo un pecador y continuar pecando, pero está libre de errores dogmáticos y puede leer la Biblia con la certeza de que el Espíritu Santo le guiará en la interpretación de los textos"

Esto es, la operación divina que Calvino llamó "testimonio interno del Espíritu Santo" y el apóstol Pablo llama "demostración del Espíritu y poder".

8.4. STEPHEN CHARNOCK Y LOS ATRIBUTOS DE DIOS.



Stephen Charnock

Entre los puritanos destaca Stephen Charnock [142] (1628-1680) como uno de los clásicos teólogos de la Reforma protestante que profundizó en el Dios de la presencia numinosa con su extenso libro sobre la existencia y atributos de Dios. Tengo que hacer constar que toda esta escolástica protestante sobre Dios me parece una especulación medievalista que convierte en razón humana un imaginario humano. A mediados del siglo XVII en la turbulenta Inglaterra, la vida de Charnock pasa casi desapercibida y sin incidentes hasta que fue expulsado bajo Carlos II, no llegando a ir prisionero como lo fue Juan Bunyan. Como pastor y capellán del Gobierno aprovechó sus sermones, cuidadosamente preparados, para mostrar sus conceptos de Dios, reflexionar sobre la gloria divina. Uno de sus análisis consistió en ver si nuestro conocimiento de Dios es principalmente negativo o tenemos alguna información positiva. Se pregunta Gordon H. Clark "¿existe un sentido positivo en las palabras

[142] "The Existence and Attributes of God. Stephen Charnock

eterno, inmutable y espíritu, o ellas son solamente negaciones de sus opuestos temporales y sensoriales?, ¿La imposibilidad de tener una imagen mental de Dios es equivalente a la imposibilidad de tener un concepto mental de Dios?, ¿y es verdad que todo conocimiento humano se origina en las sensaciones, como Charnock parece decir en un lugar; o, como él dice en todos los otros, Dios ha imprimido conocimiento innato en el corazón del hombre desde el nacimiento y por medio de la creación?" Es muy probable que estas cuestiones se puedan considerar una pérdida de tiempo o producto de un tiempo de pandemia como este Covid-19 donde no se puede hacer otra cosa que estar encerrados. Sin embargo, creo que cualquier teología (tratado de Dios) nunca es un valle de huesos secos donde no sopla el Espíritu y donde este tipo de libros muertos al nacer deja a los cristianos muertos si no hay mínima reflexión.

Charnock fue un hombre de preocupaciones teológicas más que un gran predicador, pero cumplió con ese cuidado pastoral y de servicio mostrando el camino hacia Dios con riqueza de matices. La importancia del conocimiento de Dios no era el de la escolástica magisterial protestante, él quería mostrar en sus escritos familiaridad, proximidad de esa presencia de lo santo en el creyente. Aunque la Escrituras dicen que "las cosas secretas pertenecen a Jehová nuestro Dios; "Deuteronomio 29:29, sin embargo "las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos para siempre, para que cumplamos todas las palabras de esta ley". Desgraciadamente mucha de práctica religiosa de hoy, explica lo secreto de Dios como revelado y experimentado pero solo está en su imaginación religiosa, sin provenir de lo revelado en la Biblia, de un ejercicio de estudio basado en la ciencia y experiencia. Según el magistral libro citado de *Teología puritana* de Joel Beeke y Mark Jones, el puritano Charnock estudió en Cambridge y más tarde fue nombrado supervisor senior en Oxford entre 1652 y 1656. En Oxford, él pertenecía a una "iglesia reunida" con sus compañeros incondicionales puritanos, Thomas Goodwin (1600-1680), Owen Thankful (1620-1681) y Teófilo Gale (1628-1678). Después de Oxford, Charnock fue a Irlanda donde sirvió en varias iglesias, convirtiéndose en uno de los clérigos mejor pagados de Irlanda. En 1660 regresó a Inglaterra pero, después de la Restauración, no tuvo cargos pastorales durante quince años. Según Richard Greaves, Charnock se apoyó practicando la medicina. Después de ministrar en privado, incluidos los viajes secretos a Holanda y Francia,

Charnock se convirtió en co-pastor de Thomas Watson en 1675, cuando las restricciones del gobierno eran más relajadas y aceptando la llamada de servir en la congregación de Crosby Square. Watson fue un eminente presbiteriano, y la sociedad en la que fue instrumento formó una de las más florecientes congregaciones de la ciudad tanto en número como en autoridad. En ese ambiente cultural y social, Charnock pudo meditar y escribir, terminando su carrera profesional. Al finalizar su ministerio y dejarlo en otras manos es famosa esta patriarcal frase dirigida a su congregación y a su sucesor: "Te exhorto ante Dios, que te prepares para encontrarme en el día del juicio, como mi corona de gozo; y estoy seguro de que ninguno de ustedes faltará a la cita a la diestra de Dios".

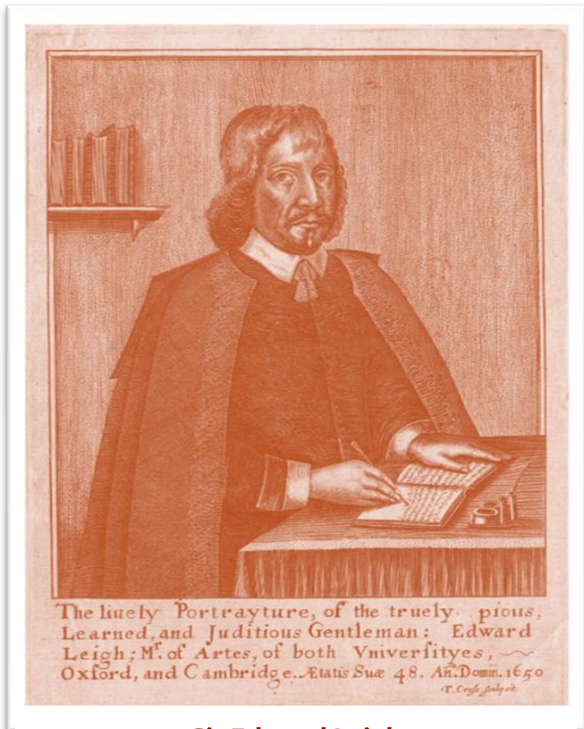
La muerte de Charnock tuvo lugar el 27 de julio de 1680, cuando tenía cincuenta y tres años. Estaba comprometido, en ese momento, en entregar a su gente, en Crosby Hall, esa serie de "*Discursos sobre la existencia y los atributos de Dios*", en el que su fama como escritor descansa principalmente. Era un tema que le absorbía y que le llenaba hasta "ser lleno de toda plenitud de Dios" (Efesios 3:19) No era extraño oírle expresiones del deseo anhelante de estar en las regiones celestiales en las que tantas veces había meditado y también estaba preparado. Estas circunstancias y meditaciones, aunque sucedían en la tierra, le hacían madurar rápidamente para el Paraíso de Dios y no posponer su muerte. Charnock además de un brillante intelecto tenía una fantasía brillante y sus sólidos pensamientos se adornaban de atractivos matices de genio inventivo. Dice William Symington[143]:

"No sería difícil demostrar que la imaginación es una de las más nobles facultades con las que el hombre ha sido dotado, una facultad, de hecho, la que con uso sano y adecuado no solo es necesaria para la existencia, para la simpatía y otros afectos sociales, pero también íntimamente conectada con esos ejercicios

[143] The Existence and Attributes of God Stephen Charnock With His Life and Character. William Symington

superiores del alma, por los que los hombres están capacitados para darse cuenta de las cosas que no se ven y son eternas. La imaginación de Charnock estaba bajo la dirección más cautelosa y hábil: era la sirvienta, no la dueña de su razón, y, sin duda, tendía, en gran medida, a liberar su carácter de ese frío egoísmo contraído que tiende a predominar en aquellos que son deficientes en esta calidad, para impartir una generosa calidez a sus relaciones con otros y arrojar sus composiciones como un autor de un resplandor animador y encantador".

8.5. LA SANTIDAD DE DIOS



Sir Edward Leigh

Para los teólogos posteriores a la Reforma, el tema de la santidad de Dios fue uno de los lugares donde se encontraron los puritanos para hablar de Dios. Tanto Charnock como Sir Edward Leigh[144] (24 de marzo de 1602 - 2 de junio de 1671) hablaron de la santidad como "la belleza de todos los atributos de Dios, sin los cuales su sabiduría no sería más que una sutileza, su justicia sería crueldad, su soberanía sería tiranía, su misericordia una lástima tonta". Lejos de ser un

[144] A Treatise of Divinity, consisting of Three Bookes. Edward Leigh

monstruo infinito, Dios posee una "libertad perfecta y no contaminada de todo mal". Charnock describe la santidad de Dios como la "rectitud o integridad de la naturaleza divina ... en afecto y acción, a la voluntad divina ... mediante la cual Él trabaja con una condición de su propia excelencia". En pocas palabras, Dios, sin inmutarse, ama el bien y odia el mal. No había duda, entre los teólogos reformados, de que la santidad era un atributo esencial de Dios”. Sin embargo, tanto Charnock como Leigh aunque intentan aportar un cuadro más completo que defina la esencia divina, no dejan de ser cualidades humanas elevadas a lo Supremo. La santidad pietista solo describe facetas éticas o morales, la omnisciencia o la inmutabilidad de Dios solo están en el mundo de las ideas. El que Dios ame el bien y odie el mal solo representa a Dios en términos humanos y donde ética, justicia, voluntad etc., son atributos humanos, sin darse cuenta de que Dios es el Creador y no tiene ningún parecido con lo creado.

Los teólogos y filósofos suelen elevar al hombre, describiéndolo como el ser más sublime de la creación, que tiene cualidades existenciales creadas por Dios generando una creatura con voluntad por deseo divino. Se dice que el ser humano es lo más sublime creado por la voluntad legislativa de Dios “y por ello Dios le ha dado permiso para escoger entre la obediencia y la desobediencia, para elegir su forma de vida y diseñar su propio destino”. Sin embargo, tanto la libertad, el libre albedrio, el diseñar nuestro destino, es impredecible. La realidad existencial es que “unos nacen con estrella y otros estrellados” -dice un refrán-. Lo que creemos elegir no deja de estar diseñado desde la eternidad y solo Dios conoce. En la Biblia encontramos que Dios produce en nosotros tanto “el querer como el hacer”. Charnock observa que dado que Dios se ama a sí mismo, "también debe necesariamente odiar todo lo que está en contra de sí mismo”. No deja pues de ser un sentimiento humano, una forma teológica y religiosa de hablar. Este silogismo nos lleva a que el hombre deriva su naturaleza de Dios y por tanto Dios “odia”. Unas veces será “odio” al pecado, o lo que detesta es la corrupción de la naturaleza del hombre, necesitando enviar a Jesucristo a la muerte para reconciliar a los pecadores. Otras serán las contradicciones de Dios en contra de Si mismo creando a un ser humano del que estaba al corriente desde la eternidad tanto de su naturaleza como de su caída, al que le espera un castigo eterno”.

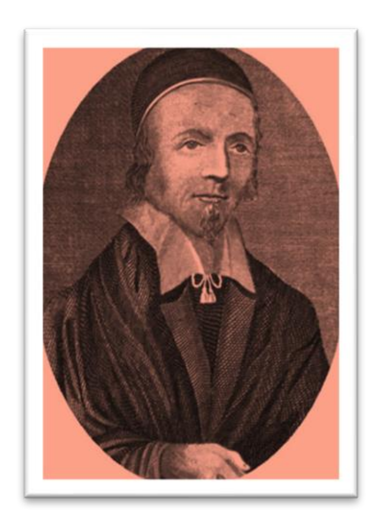
"Los teólogos reformados -dicen Joel R. Beeke y Mark Jones - no siempre han estado de acuerdo sobre si la expiación de Cristo era necesaria. Charnock parece sostener la posición mantenida por John Owen (1616–1683) y Turretin, en contra de los gustos de Goodwin y William Twisse (1578–1646), de que "hay una necesidad de la satisfacción de la santidad de Dios por parte de algún mediador suficiente ". Charnock admite que ninguno (entre los divinos reformados) niega que Dios esencialmente odie toda injusticia, pero el debate se refiere a si la única forma de perdonar el pecado fue por satisfacción o si un acto de la voluntad de Dios hubiera sido suficiente". La doctrina de la expiación, la satisfacción de Cristo por medio del cual Dios puede perdonar a los pecadores, es cuestionada por algunos pietistas, dando soluciones diferentes. A la pregunta: ¿Murió Cristo solo por los elegidos o murió por todos?". El problema con esta pregunta es en sí misma una contradicción, una falacia lógica. Es casi como preguntarle a un hombre soltero: "Responde con un sí o no: ¿Dejaste ya de golpear a tu esposa?". Ya sea que responda con un "sí" o "no", en ambos casos la respuesta no tiene sentido. Es lo mismo en el caso con la pregunta "Responda con un sí o no: ¿Murió Cristo solo por los elegidos?". Ya sea que respondamos con un "sí" o un "no" solamente, es una distorsión de lo que las Escrituras enseñan sobre la doctrina de la expiación, y una distorsión ya sea de la postura Arminiana o la Reformada[145].

El tropel de silogismos y deducciones son infinitos entre estos teólogos puritanos donde llegan a tener preocupaciones por la encarnación del Hijo de Dios si el hombre NO hubiese pecado. Charnock dice que si el Hijo se hubiera hecho carne sería un acto de bondad de Dios, no de su misericordia porque Sus criaturas no habían caído. Todo lo que Dios creó fue bueno. Sin embargo, - sigue la especulación – la bondad no es una cualidad de Dios, sino una naturaleza. No es un hábito añadido a su esencia, sino que primero es Dios y luego hace el bien. Aquellos que reciben los beneficios de la bondad de Dios también la comunican a otros, la difunden a otros y por eso Dios sin esta difusividad de la bondad, dejaría

[145] ¿Por quién murió Cristo: Iglesia o el Mundo? por Daniel Caballero

de ser bueno. Sin embargo, la decisión de crear fue libre y como deja claro Charnock, "la necesidad de la bondad de su naturaleza no obstaculiza la libertad de sus acciones; el asunto de su actuación no es en absoluto necesaria, pero la manera de actuar de una manera buena y generosa es necesaria, así como gratuita". Las deducciones son infinitas en este mundo de las ideas teológicas puritanas donde Charnock nos dirá que al crear, Dios necesariamente amará a Su creación porque en su bondad esencial, la creación se parece a Él mismo. La bondad de Dios fue el "motivo y fin de todas sus obras de creación y providencia". El problema de toda esta especulación es que no sabemos al final si Dios es bueno porque crea al hombre y el universo o Dios podría tener un fin más y único que Él mismo. Distinción tras distinción, del amor, la bondad, la buena voluntad (amor benevolente) aparecen los "elegidos en la eternidad", los redimidos, los amigos de Dios.

8.6. AMBROSE, ISAAC (1604-1664)



Uno de los puritanos ingleses del siglo XVII es Isaac Ambrose. Los protestantes ingleses han sabido conservar y estudiar la literatura puritana[146] que para este tiempo no deja de ser una teología moralizante y muy sujeta a los credos de la época, sostenidos muchas veces con violencia. Para algunos autores como Schwanda esta teología creaba una distinción repetidamente clara entre esta forma de contemplación mística y los

[146] *Looking unto Jesus* (Londres, 1658) Isaac Ambrose; *Doctrina de la regeneración*. Isaac Ambrose; *La disciplina espiritual de la meditación. Leyendo las Escrituras con Isaac Ambrose* por Tom Schwanda, Ph.D.

"espíritus místicos" de la forma más radical, como los cuáqueros. Schwanda, estudia la figura de Isaac Ambrose, fijándose en la piedad contemplativa-mística del puritanismo. En realidad se pregunta si en la piedad puritana existe piedad contemplativa y misticismo puritano. Para muchos -dirá Schwanda- el misticismo puritano es incongruente y extraño, pero a la vez es un campo completamente inexplorado. Una revisión de la literatura revela la prevalencia de la contemplación en la piedad mística dentro del puritanismo dominante. Schwanda define a Isaac Ambrose (1604-1664), como un ministro puritano moderado de Lancashire. Sin embargo, no deja de llamar la atención aquella puritana-mística contemplativa, que sobresalió en Ambrose y su hermano Machin. Ambrose por su curso habitual de contemplación y rara mejora de oportunidades secretas trató la unión y comunión con Cristo como de un matrimonio espiritual, inspirado en el Cantar de los Cantares, siendo Jesús su divino novio. Estos conceptos crearon en los puritanos una sensibilidad similar en relación con el disfrute del sexo entre matrimonios puritanos.

Los escritos de Isaac Ambrose respiran y se inspiran sobre la experiencia del amor y la alegría de Dios. Ambrose estaba interesado en el cambio del corazón comenzando por él mismo. Schwanda cita a los autores que alimentaron a Ambrose su propia alma, escritores que cultivaban su corazón mediante disciplinas espirituales o deberes como Ambrose prefería llamarlos. Schwanda cita a varios escritores que influyeron en su vida:"Angier, Ash, Ball, Baxter, Bolton, Burroughs,Burges, Byfield, Downham, Dyke, Goodwin, Gouge, Hooker, Leigh, Mason, Rogers,Pastor, Torshel, White, etc." Sin tener yo un verdadero conocimiento de cada uno de ellos, es probable que la mayoría entendía que la aplicación del Evangelio daba como resultado una buena conciencia que los tenía en paz para con Dios y los "deberes" de la Palabra. Diría Richard Sibbes que "la conciencia es nuestro mejor amigo o el mayor enemigo del mundo". "No podemos hacer nada bien sin alegría y una buena conciencia que es la base de la alegría". El discurrir teológico no parece profundizar más allá de la moralidad, los deberes y descanso en la conciencia. Thomas Fuller dijo: "Una buena conciencia es la mejor divinidad". Matthew Henry (1662–1714) comentó: "Si cuidamos de mantener una buena conciencia, podemos dejar que Dios se encargue de nuestro buen nombre "Thomas Watson (c. 1620–1686) observó: "Una buena conciencia y

un buen nombre son como un anillo de oro con un rico diamante"; y William Gurnall dijo: "La paz de la conciencia no es más que el eco de perdonar la misericordia conciencia, que es la base de la alegría".

Estamos siempre en el ámbito ascético y existencial, donde Dios aparece en el marco de nuestra conciencia y los deberes del Evangelio. Es evidente que nuestra conciencia se acomoda a modos de entender la realidad, a las circunstancias de la ética del momento y, en el caso del puritanismo, a la ascética impulsada por la comunidad. Pero evidentemente ese Dios de méritos humanos, de atributos humanos, no es Dios. En su libro "*Mirando a Jesús*" (Looking Unto Jesus), Isaac Ambrose nos detalla su visión de Dios: "Reflexionemos en Cristo y en su relación con nosotros ante toda su creación... Fue en la eternidad que Dios el Padre llamó a su Hijo para cumplir la función de Mediador, de modo que a través de él pudieran ser escogidos todos aquellos que serían salvos. En cuanto a este llamado de Dios el Padre... dice el apóstol claramente: "Y nadie toma para sí esta honra, sino el que es llamado por Dios, como lo fue Aarón. Así tampoco Cristo se glorificó a sí mismo haciéndose sumo sacerdote, sino el que le dijo: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy." (Hebreos 5:4-5). El Padre lo llamó a llevar a cabo esta honrosa misión. Cristo no se promovió a sí mismo para realizar la misión, sino que le fue asignada por la voluntad de Dios el Padre de acuerdo con sus designios. "Por cuanto agradó al Padre... reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz." (Colosenses 1:19-20). "Porque a éste señaló Dios el Padre" (Juan 6:27), y ¿para qué? Para asegurarnos la buena voluntad de Dios para salvarnos, como lo prueba el que llamara a su Hijo a hacerlo. Por lo tanto, aceptará todo lo que Cristo haga por nosotros porque él mismo lo ha ordenado".

Una misma naturaleza: Acerca de esto, creo que las palabras más comprensibles son: el Padre y el Hijo son de una misma naturaleza, de una esencia, de un ser, y esto no es meramente un tema en que ambos coinciden... sino uno en que nunca pueden dejar de coincidir... Entonces el Padre llama desde la eternidad al Hijo para que cumpla la función de Mediador: "¡Ven, Hijo mío, Hijo de mi gozo y gran placer, mi Hijo amado en quien tengo contentamiento! Tengo en mi corazón el anhelo de darme a conocer desde esta solitud eterna a algo más. Mis pensamientos, propósitos e intenciones en este orden: Primero, está mi propia

gloria, luego la de Cristo, luego la de la iglesia, luego la del mundo... Inmediato a mi gloria y su manifestación, tendré a Cristo, y este Cristo será el modelo principal de la elección de gracia. A Cristo le sigue el cuerpo, y a este cuerpo predestinaré para ser conformado a la imagen de mi Hijo. He aquí te llamo a cumplir la función de Mediador: Tú eres mi Hijo; hoy (en este día de eternidad) te he engendrado; y hoy (en este día de eternidad) te llamo a tener este honor de ser un sumo sacerdote para siempre." Desde la visión actual, esta teología puritana es una teología católica que no se hace preguntas sobre Dios y el hombre, donde solamente el hombre nuevo nacido en la conversión es un ejemplo de vida.

Como ejemplo de lo que queremos decir, están los títulos de sus obras que expresan imaginación y también patetismo y belleza:

El guerrero cristiano: luchando con el pecado, Satanás, el mundo y la carne.

Efesios 6:12. Libro en rústica y e-book de Digital Puritan Press disponibles aquí.

Mirando a Jesús.

Hebreos 12: 2 , 1 Juan 2: 2 . También aparece en obras, a continuación.

Prima, Media y Ultima.

- Prima (las primeras cosas). Doctrina de la regeneración, el comienzo de una vida piadosa.
- Media (las cosas intermedias). Los medios, deberes, ordenanzas, tanto secretas como privadas y públicas, para la continuación y el aumento de una vida piadosa una vez comenzada, hasta que lleguemos al cielo.
- Ultima (las cosas finales). Meditaciones sobre la vida, la muerte, el juicio, el infierno, los sufrimientos de Cristo y el cielo.

Redimiendo el tiempo.

La familia bien ordenada.

Breve esbozo biográfico del editor -

La doctrina de la regeneración. (Juan 3: 3)

Instrucciones para un hombre en el acto del nuevo nacimiento -

La práctica de la santificación -

De la vida de fe -

Deberes de familia -

"La familia bien ordenada".

El ministerio y la comunión con los ángeles. (Hebreos 1:14)

Para la espiritualidad protestante luterana, tanto la teología mística como la experiencia de la fe evangélica no aparece en la esfera de la intimidad del hombre ni como luz cegadora ni tampoco como un sol diáfano de mediodía. No es una certeza absoluta sobre cómo y qué es el Dios bíblico, pues cualquier certeza nos estaría dando una imagen de un ídolo. El Dios de Lutero no es un Dios producto religioso, hecho conforme a nuestras necesidades, sino el Dios escondido y que trae paz al corazón, mientras la mística recorre el camino de separarse del mundo para la unión con Dios. En la muy esclarecedora conferencia del pastor y doctor en psicología, licenciado en teología Víctor Hernández "*Lutero y la mística*"[147] dice que "cuando hablamos de la mística nos hallamos en un ámbito de la espiritualidad que está atravesado por todos los caminos de la vanidad. El ámbito de la espiritualidad es también el ámbito de las ilusiones y, lo digo como psicoanalista, el término ilusión nos remite al campo de lo imaginario, de lo equívoco y de las falsas ilusiones, donde se acrecientan las pasiones y vivimos la certeza de nuestras visiones como si fueran algo más real que lo real." Este autor dice que nuestra época es el tiempo del gnosticismo o "retorno de la gnosis" donde Dios parece exiliado del pensamiento y la vida del hombre y el "yo" es el principio y fundamento de todo. De este modo la espiritualidad puede prescindir de Dios y centrarse en el individuo.

Es cierto que Lutero conoció "la mística monástica" o la teología renana de Eckhart, Taulero y Suso por medio de su maestro Staupitz, autentico impulsor de una teología espiritual interior y sobre la base de la contemplación de la humanidad sufriente de Cristo. Sin embargo, Lutero se desmarca de esa mística y centra su experiencia de fe en la paz interior, el gozo de lo inefable y su relación

[147] Lutero y la mística. Víctor Hernández. (Lupa protestante)

con la Palabra o mejor el Dios de la Biblia. “Lutero nunca se fio de las experiencias místicas – dice Víctor Hernández-. Siempre es delicado el ámbito de la subjetividad que se pone en camino en las experiencias espirituales. La persistencia del deseo, que nos constituye como seres de deseo, se enmaraña siempre en los equívocos de la ilusión, de la vanidad, del saber supuesto sobre lo que no sabemos (que también significa el *querer* sobre lo que no controlamos y que nos excede). La frase de Lutero, paradoja del hombre de fe, es la de simul justus et peccator (justo y pecador a la vez), un ser atravesado por la ambigüedad de la ambivalencia, lo que rompe con el horizonte místico de la unión y el éxtasis, para colocar en su lugar una condición de total dualidad, de una doble existencia: En la mística, los suspiros y el arrebato designan el comienzo y final del camino que lleva de la dolorosa separación del mundo a la unión feliz [con Dios]. Para Lutero, ‘los sollozos y el éxtasis’ son conceptos de la experiencia para designar la simultaneidad de la paz y la miseria: la paz esta penetrada por la cruel realidad del poder del diablo.”

Para la mayoría de los investigadores de la mística, Lutero nunca pensó como un místico medieval, aunque respirase el ambiente de esta tradición renana. La mayoría de los autores parten del hecho de que el cambio reformador de Lutero aconteció entre 1515 y 1518, aunque ya se percibía en su teología desde 1509 donde se debate no solo la teología paulina de la justificación con el pensamiento de Agustín de Hipona, sino el antagonismo entre Dios y el hombre, entre la experiencia sobre Dios y la verdadera identidad del hombre, el Dios escondido y el Dios revelado. Oberman llama a los autores místicos de esta época “aristócratas del espíritu” porque la teología que se estudiaba en las universidades y escuelas era una espiritualidad más intelectual que mística. Autores como Bernardo de Claraval o Hugo de San Víctor transmitían sus enseñanzas en sentido religioso de la “devotio moderna”, conteniendo algunos componentes ascéticos, pero sin una práctica real del ejercicio místico. Dice Heiko A. Oberman que “estaban más interesados en la teología afectiva que en la teología especulativa, ascética más que mística, contemplación adquirida más que la contemplación infundida “. Por esta razón Lutero no podía haberse preparado sólidamente en el campo de la mística.

La teología de Lutero, por otra parte, estaba orientada a una reforma general de la doctrina cristiana y la tradición mística resultaba ser elitista, inalcanzable para los no iluminados y ejercitados. Sin embargo, Lutero, como Pablo de Tarso, había dado testimonio de la experiencia de haber estado en el "tercer cielo", pero esta confesión nunca supuso ningún tipo de iluminación especial de la que pudiera haber hecho uso. Siempre fue el soporte de su mensaje el testimonio de las Escrituras, aunque desde sus etapas de formación hubiese estado en contacto con el misticismo católico donde el creyente pasaba por diferentes grados espirituales hasta la visión beatífica. Grados como la oración, la contemplación adquirida y la contemplación decantada con un proceso de ascenso que partía de una fase ascética y de meditación, pasando por el primer disfrute de la Verdad y a una primera forma de iluminación divina. Lutero usará algunos de estos aspectos en su teología cristológica. Meditación y oración como gracia habitual para todos los creyentes, pero en la siguiente fase solo para unos pocos elegidos que según Oberman es un *secuestro extático* (raptus), más allá de la iluminación, de absorción del alma en Dios que lo coloca más allá de cualquier experiencia humana tanto carnal como emocional. Esta absorción del alma de la experiencia mística no podía aplicarse en la vida religiosa cristiana, pero terminó influyendo grandemente. Según Lutero la elevación del alma en Cristo permitiría una separación de los verdaderos creyentes de los no creyentes, la verdadera iglesia del mundo terrenal. Dice en "*Sobre la libertad del cristiano*": "La fe no solo permite que el alma se vuelva similar a la Palabra divina, es decir, llena de toda gracia, libre y bendecida, sino que reúne el alma a Cristo, así como una novia a su esposo. Se desprende de esta unión, como dice Pablo, que Cristo y el alma se convierten en un solo cuerpo".

Quizás sea más conocido en Lutero el aspecto de la importancia de la experiencia afectiva sobre lo puramente teórico. El creyente estaba vinculado a Cristo por el amor y por tanto no podía pasar por la razón y la especulación. El tomismo predominante en la Iglesia oficial manifestaba que, junto con la gracia, la razón era un potente medio de comprensión de la voluntad divina y una guía en la práctica religiosa, y que las obras deben acompañar a la fe. Para Lutero, la razón "es la ramera del diablo, que solo calumnia y perjudica las obras de Dios (...) Debería ser pisoteada y destruida, ella y su sabiduría (...) Es y debe ser ahogada

en el bautismo". En la *"Libertad esclava"* contra Erasmo dice: "¿Quién creerá, -preguntas-, que Dios le ama? Te respondo: ningún hombre lo creerá ni podrá creerlo [por la razón]; los elegidos empero lo creerán, los demás perecerán sin creer, entre reproches y blasfemias, como haces tú aquí"; "Nuestra salvación está fuera del alcance de nuestras propias fuerzas e intenciones y depende de la obra de Dios exclusivamente. ¿No sigue de ahí claramente que, cuando Dios no está presente en nosotros con su obra, todo lo que hacemos es malo y necesariamente sin ningún provecho para nuestra salvación?"; "Si Dios obra en nosotros, entonces nuestra voluntad, cambiada y suavemente tocada por el hálito del Espíritu de Dios, nuevamente quiere y obra [el bien] por pura disposición, propensión, y en forma espontánea".

Pero lo que más distanció a Lutero del misticismo católico no fue tanto la posible unión del hombre con Dios, sino de cómo subestimaban determinados autores místicos, como Juan Gerson, el papel de la Revelación y del Hijo encarnado en el ascetismo de la fe. Los oponentes de Lutero devaluaban aspectos penitenciales y pecaminosos a favor de la experiencia mística. Lutero decía: "Lo que se llama éxtasis (raptus) no debe entenderse como un acceso a Dios": subrayando así la profunda distancia que corría entre el alto misticismo y la experiencia más común, que siempre la precedió, de ser raptado en Cristo (o del rapto)" En ese contexto[148] cobran sentido frases como «El cristianismo consiste en un continuo ejercicio en el sentimiento de no estar en pecado, aunque peques, porque tus pecados recaen sobre Cristo". O bien: "Peca y peca fuertemente, pero confíate a Cristo y goza en él con mayor intensidad, porque Él vence al pecado y la muerte. Mientras estemos en la tierra tendremos que pecar, porque en esta vida no habita la justicia, pero esperamos, como dice Pedro, unos cielos y una tierra nuevos donde more la justicia. Basta con reconocer al Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo, y de Él no nos apartará el pecado, aun si fornicamos y asesinamos miles de veces en un solo día".

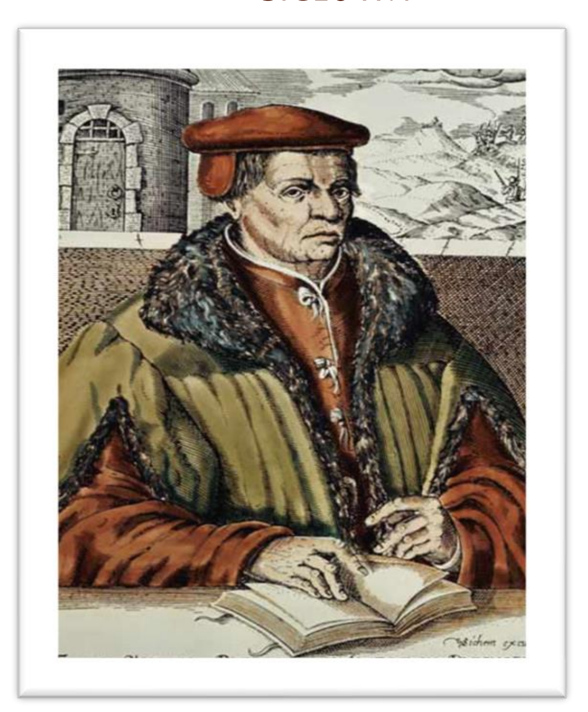
[148]: Algo sobre Lutero, aquel buen hombre… Pío Moa

Lutero tenía una visión humilde y afectiva del misticismo. Otros la han considerado "democrática" propia del hombre terrenal sin relación con lo especulativo. Según Lutero el hombre caído y en su naturaleza corrupto (Calvino llamará depravación total. Romanos 14:23 dice: "Todo lo que no procede de fe es pecado") de modo que este hombre no podía entrar en contacto directo con Dios, el Dios desnudo (Deus nudus) sino solo con las cosas reveladas por Él (Deus revelatus). La elevación mística del ser humano se entiende cuando hay conciencia del estado terrenal, de manera que el creyente entienda el binomio pecado y justicia (justus et pecator) para ser elevado a un estado de dicha terrenal. Aunque todas estas novedades teológicas de Lutero fueron importantes doctrinas de la Reforma protestante, hemos de recalcar que fue la Reforma radical mucho más efectiva como disolvente de instituciones y creencias. Lutero propone un misticismo antiintelectualista, pero admitirá mucho del tradicionalismo europeo. El protestantismo magisterial siempre luchó contra el radical y los movimientos libertarios como los anabaptistas, los espiritualistas o la teología humanista, quienes pretendían acabar con el poder eclesiástico, serían perseguidos por la reforma luterana siempre con voluntad de conservar el cristianismo jerárquico y el mundo medieval. Dice Troeltsch: "El viejo y genuino protestantismo del luteranismo y del calvinismo representa, como manifestación total, y a pesar de su doctrina de salvación anticatólica, una cultura eclesiástica en el sentido de la Edad Media y trata de ordenar el estado y la sociedad, la educación y la ciencia, la economía y el derecho según los criterios sobrenaturales de la revelación".

A este respecto del viejo luteranismo, Troeltsch tiene dos posturas: una respecto al surgimiento de la cultura moderna europea donde lo eclesiástico o la autoridad religiosa hizo reposar la salvación y la educación del hombre y otra donde la cultura moderna lucha contra lo eclesiástico, sus ideas culturales y sus convicciones. La mística estaría dentro de esta cultura eclesiástica y educadora de la religión (también en el luteranismo) que conduce a los hombres desde un mundo corrompido y alejado de Dios, hasta la vida eterna o como dice Troeltsch en "el sentido místico de una disolución de todo lo sensible finito en lo eterno supraterrenal", o en "el sentido disciplinario de un encauzamiento metódico de todo el obrar hacia los fines ultraterrenos de la vida". También dice este autor que

"la lucha en contra de la cultura eclesiástica y su sustitución por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva, de su inmanente y directa capacidad de impresionar", lo cual tiene como consecuencia "un individualismo creciente de las convicciones, las opiniones, las teorías y los fines prácticos" que origina la proliferación de toda clase de opiniones humanas que nos llevan a la relatividad. Esto contrasta grandemente y en muchas ocasiones para bien con aquella infalibilidad divina y de intolerancia eclesiástica que gobernó con miedo e inquisición, pero también nos ha llevado a la tolerancia en grados aceptables.

9.1. MÜNTZER Y GREBEL: HERMENÉUTICAS DIVERGENTES EN EL SIGLO XVI



Thomas Müntzer

El mejicano Carlos Martínez García[149], nos introduce en la vida de Müntzer al que considera un hombre divinamente llamado para romper todo tipo de cadenas. El problema para Carlos Martínez no era tanto que fuese un teólogo revolucionario, sino que con la Biblia en la mano tenía interpretaciones distintas para transformar la sociedad. Para Ernst Bloch[150], Tomas Müntzer sería un revolucionario marxista reivindicando cuestiones sociopolíticas. Bloch construye una herética ideológica articulada en torno al principio milenarista, al regreso romántico de la comunidad cristiana primitiva, y aquellos aspectos del mesianismo judío de una sociedad sin clases y libre. Walter Benjamín critica la teología cristiana que concibe el "Reino de Dios" desvinculando lo religioso de lo político sabiendo que el Reino de Dios será al final, habiendo negado con toda intensidad el significado político de la teocracia. Este componente redentor es parte de la mística judía y el mundo mesiánico no deja de ser un mundo estrictamente utópico. Sería la lectura de la Biblia la que llevó a Müntzer a interpretaciones contrapuestas acerca de cómo transformar la sociedad. Para Goertz una comprensión completa de la Reforma no se puede obtener una comprensión del controvertido y complejo Thomas Müntzer. Clasificado como extremista otros lo han visto como teólogo impregnado de piedad mística, de apocalípticos mensajes y siempre contrario a Lutero. Despreciado por ser utópico y fanático también se le ha considerado un luchador generoso de la verdad y la justicia. Goertz[151] entiende que Müntzer supo relacionar los conflictos sociales con el pensamiento teológico. Las cambiantes tradiciones medievales adquirieron

[149] Investigador del protestantismo Mejicano. Periodista y sociólogo, es miembro fundador del Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano (CENPROMEX) Miembro de la Iglesia Menonita Mexicana. Conferenciante en los ámbitos "secular" y evangélico, especialmente en temas de libertad religiosa.

[150] Tomas Münzer, teólogo de la revolución, Ernst Bloch. Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968

[151] Thomas Müntzer: Apocalyptic, Mystic and Revolutionary Hans-Jürgen Goertz

profundas dimensiones espirituales que evolucionaron la vida social y espiritual de la gente corriente.

Para Carlos Martínez es imprecisa la fecha de su nacimiento datado entre 1488-1490 siendo en Stolberg en Alemania, de padre artesano acomodado y madre campesina. Por 1506-07 se matriculó en la Universidad de Leipzig, para estudiar teología, leyes y medicina. Según Lluis Duch se habría ordenado sacerdote por 1514 ocupando la diócesis de Halberstadt. Dos años más tarde, y hasta una parte de 1517, fue docente en "el convento de monjas de Frohse (en las proximidades de Ascherleben)". Por un tiempo, 1517-1518, estuvo en Wittenberg y asistió a cursos con Lutero, Melanchton, Agricola y Karlstadt sobre hermenéutica bíblica. Acerca de su relación con Lutero debe ponderarse, a juicio de Duch, que nunca "se consideró un discípulo [suyo], sino que, en los primeros años de su vida (hasta 1520/1521), lo trataba más bien como a un compañero de lucha contra las desviaciones de la Iglesia romana". No tardaría Müntzer en marcar líneas de distancia con Lutero hasta el punto de que en varios escritos considere a Lutero falso reformador quien habiendo criticado a la iglesia de Roma no había sido congruente a la hora de avanzar en el campo social, político y económico para ayudar a los desposeídos.

Müntzer por estos años de confesor de monjas en el monasterio de San Bernardo en Weissenfels, se dio a múltiples lecturas entre las que se encontraba la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea y además hizo un cuidadoso estudio de las actas de los Concilios de Constanza y Basilea. Sin embargo lo que más le influyó fue el comentario de Jeremías atribuido a Joaquín di Fiore y por el cual Müntzer se sentirá un instrumento elegido por Dios. Carlos Martínez cree que "el misticismo de Müntzer y su radicalidad sociopolítica tuvieron por base su auto convencimiento de que poseído por el Espíritu Santo estaba llamado a revolucionar el orden eclesiástico y social existente. A mediados de 1520 y por sugerencia de Lutero se designa como predicador interino de Santa María de Zwickau a Thomas Müntzer. A los pocos meses toma a su cargo la iglesia de Santa Catalina, también en Zwickau. La feligresía estaba conformada por trabajadores y pequeños artesanos, ahí entabla relaciones estrechas con tres personajes:

Nikolaus Storch, Thomas Drechsel y Markűs Stűbner, conocidos como los profetas de Zwickau.

Dos ejes de las propuestas de estos profetas cautivaron a Müntzer: "1) la acción directa, sin mediaciones jerárquicas, del Espíritu Santo sobre el creyente (el elegido), lo cual significaba dejar en un segundo plano lo que Lutero consideraba como el articulus stantis et cadentis ecclesiae, es decir, la justificación; 2) la interpretación escatológica y espiritualista del Antiguo y del Nuevo Testamento" (Duch, p. 29). Se había consolidado en Müntzer, como lo denomina Hans-Jürgen Goertz, "Der Mystiker mit dem Hammer" (el místico con martillo). En el entendimiento teológico/político de Müntzer él estaba llamado divinamente para romper todo tipo de cadenas, fueran estas espirituales o sociales. Un fragmento de una carta escrita el 17 de enero de 1521 es claro al respecto: "Según la palabra de Cristo, sobre la cual se ha edificado la Santa Iglesia de Cristo, he visto que debo consolar a los corazones afligidos, de la misma manera que Dios lo ha querido y así lo ha manifestado, hace ya mucho tiempo, en Isaías y él [Jesús] mismo a través de Lucas, en donde dice: 'El Espíritu del Señor reposa sobre mí, para que consuele a los pobres y sane a los abatidos y a los enfermos' (Lucas 4:18). De la misma manera, yo he sido enviado, igual que Cristo fue enviado por el Padre, y también nosotros, los sacerdotes (pryester), somos enviados por el Padre (Juan en el cap. 20), para que proporcione algún consuelo a los pobres". Acusado de trastocar en Zwickau el orden público, tanto religioso como sociopolítico, Müntzer fue defenestrado y debió salir de la ciudad. Los años siguientes radicalizaría discurso y acciones. Entre tanto, en Zurich, un pequeño grupo liderado por Conrad Grebel pugnaba por la renovación eclesiástica y social. Enterados sobre la propuesta revolucionaria de Müntzer, aunque no detalladamente, los radicales de Zurich le escribirían cartas para encomiarle que los cambios acordes a las enseñanzas de Cristo debían seguir su ejemplo constructor de la paz, y no alcanzarlos con el poder de la espada, como proclamaba el incendiario Thomas".

La mística que se le atribuye a Müntzer procede de una predicación cuyo título y mensaje final es la disolución del Estado. Es la predicación del fin de los tiempos. Según Aníbal Pineda "el alma ha dejado de ser pobre, ha dejado de poner

la clave de su ser en un principio espiritual normativo fuera de ella, en lo no-sí-misma, o sea, en el empíreo lejano, sombrío a fuerza de ser demasiado luminoso. La religión en ese sentido deja de ser sacramental, mágica, teúrgica; pierde su condición de esfuerzo por alcanzar lo inefable. El alma se eleva y al hacerlo, devalúa las técnicas rituales y el bautismo mismo. "El alma se torna entonces en única hierba todavía milagrosa, en hija y creadora de la Palabra eterna que por fin se revela en Dios. Y esta, su revolucionaria magia subjetiva, resuena acallando tanto a los ídolos materiales y astrales como al Pantócrator Pantheos".[152] El resumen de la espiritualidad müntzeriana vendría dado en la siguiente pregunta: "¿cómo puede el alma de Dios volverse ciertamente "objetiva", si Dios no es un objeto" que se transmita a través del sacramento o de la Escritura?"

La comunidad mística de los anabaptistas no podría ser asimilada a una simple sumatoria de individuos sometidos cada uno a la autoridad de un príncipe, un obispo o de una autoridad cualquiera. Aquel "ya no hay pagano ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro ni extranjero, esclavo ni hombre libre, sino solo Cristo, que es todo y está en todos" de Col 3,11, resuena de nuevo con toda fuerza en Müntzer y es extendido a los judíos, los musulmanes, los luteranos, los católicos, etc. Es decir que en el anabaptismo asistimos a la creación de una nueva ciudadanía basada ya no en los vínculos comunes que unen al hombre con la tierra, la lengua, la religión o la raza. Dicha pertenencia mística tampoco necesita ya ser ratificada jurídicamente en el bautismo sacramental sino que se configura más bien como un nuevo tipo de fraternidad no jurídica sino política y por lo tanto, allende el derecho. O más bien, el derecho se hace superfluo pues cae la distinción entre derecho natural absoluto y derecho natural en el estado de pecado."

Sigue diciendo Aníbal Pineda que el misticismo cristiano lleva consigo la ambigüedad como signo profundo. Por eso puede prestarse para los propósitos

[152] La noción de democracia Mística en Thomas Müntzer, Teólogo de la Revolución. Aníbal Pineda Canabal FRNS – Universidad Católica de Lovaina; Bloch, E. (2002), Thomas Münzer, teólogo de la revolución, (trad. Jorge Deike), Madrid, Machado Libros

más reaccionarios o servir de base al más sublime de los heroísmos o a la más noble de las abnegaciones. Pero si a nivel político tal es la consecuencia, a nivel interior la ambigüedad del misticismo consiste en que por una parte se manifiesta en él la facultad de divinizar enteramente al hombre, de hacer que su vida interior irrumpa en Dios y aun destroce a Dios, el gran Extraño, y por otra parte se manifiesta el viejo afán de la mitología astral por anegarse enteramente con toda su singularidad en las orgiásticas noches de Dionisos".

"El mejor cuadro de esto tal vez nos lo pintó Hugo en el último libro del tomo I de Los Miserables, donde imagina a un grupo de realistas franceses que se reúnen para horrorizarse de los cambios que introdujeron la Revolución y los bonapartistas. Son ricos de la restauración que sienten que el mundo se acabaría si la corona dejara en manos de la democracia el destino de Francia. El autor francés los llama "el club de los ultras". Como dice Metz, la fe —la fe opio del pueblo— puede fácilmente ser reducida a una descarga emocional, a una especie de terapia contra la tensión social y la presión del trabajo y de las condiciones de producción existentes. Ella ya no es tensión por y hacia el Mesías, no es nerviosismo frente al advenimiento inminente del Reino, no es feliz esperanza, ni odio del mundo para hacerse amiga de Dios (Cf. St 4,4). Ha dejado de ser terca esperanza".

9.2. LOS ÁNGELES Y DEMONIOS DE SWEDENBORG

En *"El Libro de los seres imaginarios"* de Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero describen que durante los últimos veinticinco años de su estudiosa vida, el eminente hombre de ciencia y filósofo Emanuel Swedenborg (1688-1772) fijó su residencia en Londres. Como los ingleses son taciturnos, dio en el hábito cotidiano de conversar con demonios y ángeles. El Señor le permitió visitar las regiones ultraterrenas y departir con sus habitantes. Cristo había dicho que las almas, para entrar en el cielo, deben ser justas; Swedenborg, añadió que deben ser inteligentes; Blake estipularía después que fueran artísticas. Los ángeles de

Swedenborg son las almas que han elegido el cielo. Pueden prescindir de palabras; basta que un ángel piense en otro para tenerlo junto a él. Dos personas que se han querido en la Tierra forman un solo ángel. Su mundo está regido por el amor; cada ángel es un cielo. Su forma es la de un ser humano perfecto; la del cielo lo es asimismo. Los ángeles pueden mirar al Norte, al Sur, al Este o al Oeste; siempre verán a Dios cara a cara. Son ante todo teólogos; su deleite mayor es la plegaria y la discusión de problemas espirituales. Las cosas de la Tierra son símbolos de las cosas del Cielo. El sol corresponde a la Divinidad. En el Cielo no existe el tiempo; las apariencias de las cosas cambian según los estados de ánimo. Los trajes de los ángeles resplandecen según su inteligencia. En el Cielo los ricos siguen siendo más ricos que los pobres, ya que están habituados a la riqueza. En el Cielo, los objetos, los muebles y las ciudades son más concretos y complejos que los de nuestra tierra; los colores, más variados y vívidos. Los ángeles de origen inglés propenden a la política; los judíos al comercio de alhajas; los alemanes llevan libros que consultan antes de contestar. Como los musulmanes están acostumbrados a la veneración de Mahoma, Dios los ha provisto de un ángel que simula ser el Profeta. Los pobres de espíritu y los ascetas están excluidos de los goces del Paraíso porque no los comprenderían.

- **Los Demonios de Swedenborg** [153]

Añade Borges "que los demonios de Emanuel Swedenborg (1688-1772) no constituyen una especie; proceden del género humano. Son individuos que, después de la muerte, eligen el infierno. No están felices en esa región de pantanos, de desiertos, de selvas, de aldeas arrasadas por el fuego, de lupanares, y de oscuras guaridas, pero en el cielo serían más desdichados. A veces un rayo de luz celestial les llega desde lo alto; los demonios lo sienten como una quemadura y como un hedor fétido. Se creen hermosos, pero muchos tienen caras bestiales o caras que son simples trozos de carne o no tienen caras. Viven en el odio recíproco y en la armada violencia; si se juntan lo hacen para destruirse o para

[153] Los demonios de Swedenborg. Marina Franco

destruir a alguien. Dios prohíbe a los hombres y a los ángeles trazar un mapa del infierno, pero sabemos que su forma general es la de un demonio. Los infiernos más sórdidos y atroces están en el Oeste".

No debe sorprendernos que Swedenborg no acertara con los acontecimientos dictaminados por él en su libro "*De ultimo judicio*" publicado en 1758 un año anterior antes de que se produjera el fantaseado Juicio Final. Si los demonios y el Infierno ya habían suscitado vibrantes imágenes, el acontecer del Juicio Final no fue como la gente esperaba. Tuvo que decir que el Juicio ya había acontecido sin que se deshiciesen los elementos, la peña coscarse, toda la Tierra fuese incinerada y armagedones llenos de plagas lo cubriesen todo. Este Juicio Final había ocurrido en los "cielos espirituales" según Swedenborg, pues Dios vio que las iglesias habían perdido su verdadera identidad faltándoles misericordia y piedad. Si ya se puede fantasear con la imaginación, Swedenborg, hombre intuitivo, además de gran intelectual y científico, construyó una verdadera leyenda de ángeles y demonios. Estos surgen a partir del humano, individuos que al morir eligen el infierno porque en el cielo serían más desdichados

Swedenborg nos refiere el caso de un espíritu demoniaco que asciende al cielo, aspira la fragancia del cielo, oye las conversaciones del cielo, y todo le parece horrible. La fragancia le parece fétida, la luz le parece negra. Entonces vuelve al infierno porque sólo en el infierno es feliz. El cielo es el mundo de los ángeles. Y Swedenborg agrega que todo el infierno tiene la forma de un demonio, y el cielo la forma general de un ángel. El cielo está hecho de sociedades de ángeles y ahí está Dios. Y Dios está representado por el sol. De modo que el sol corresponde a Dios y los peores infiernos son los infiernos occidentales y los del norte. En cambio, al este y al sur los infiernos son más mansos. Nadie está condenado a ellos. Cada uno busca la sociedad que quiere, busca los compañeros que quiere, y los busca según el apetito que ha dominado su vida. Los infiernos, según Swedenborg, tienen varios aspectos. El aspecto que tendrían para nosotros o para los ángeles. Son zonas pantanosas, zonas en las que hay ciudades que parecen destruidas por los incendios; pero ahí los réprobos se sienten felices. Se sienten felices a su modo, es decir, están llenos de odio y no hay un monarca de ese reino; continuamente están conspirando unos contra otros. Es un mundo de baja política, de conspiración.

En 1730, a la edad de 42 años, decidió desarrollar una teoría que fundamentara la relación de la materia y el espíritu, sosteniendo que el alma poseía una cualidad material. A partir de todo esto estudió la estructura de la materia y el proceso de la creación del universo. Dentro de su vasta obra figuran libros que relacionan los ámbitos más extraños y dispares; un ejemplo es *Regnum Animale*, que hace un análisis sobre cómo están relacionadas la anatomía y el alma humana. Swedenborg narra la historia, patética, de un hombre que durante su vida se ha propuesto ganar el cielo; entonces, ha renunciado a todos los goces sensuales. Se ha abstraído de todo. Ha rezado, ha pedido el cielo. Es decir, ha ido empobreciéndose. Y cuando muere, ¿qué ocurre? Cuando muere llega al cielo, y en el cielo no saben qué hacer con él. Trata de seguir las conversaciones de los ángeles, pero no las entiende. Trata de aprender las artes. Trata de oír todo. Trata de aprender todo y no puede, porque él se ha empobrecido. Es, simplemente, un hombre justo y mentalmente pobre. Y entonces le conceden como un don el poder proyectar una imagen: el desierto. En el desierto rezaba como rezaba en la tierra, pero sin despegarse del cielo, porque él sabe que se ha hecho indigno del cielo mediante su penitencia, porque él ha empobrecido su vida, porque él se ha negado a los goces y a los placeres de la vida, lo cual también está mal.

9.3. EL DIOS DE LOS ALUMBRADOS DE TOLEDO

Al lado de este misticismo español de beatas revelanderas, muy alejado del alemán del S. XIV y XV, siendo esta espiritualidad alemana más especulativa que experiencial, surgen los alumbrados de Toledo, con un pensamiento evangélico muy parecido a la Reforma protestante, pero anterior a Lutero. Los alumbrados aparecen en todas las clases sociales. Podían ser casados, solteros seglares o clérigos y según Melquiades Andrés, su doctrina consistiría en el dejamiento al amor de Dios. Marcel Bataillon llamará "cristianismo interiorizado" donde las obras externas no nos salvan, son ataduras. Isabel de la Cruz es la mujer que entre 1524 a 1529 marcará la línea ideológica de los alumbrados. La espiritualidad iluminista o alumbrada no es Cristocéntrica y como eran de raíces judeoconversas era evidente que el amor a Dios iba dirigido al único Dios Padre. Isabel consideraba a Dios la esencia de la Misericordia y por tanto no podía aceptar el concepto del

infierno, ni de la "excomulgación", aunque sí reconocía el purgatorio, aborreciendo las indulgencias para reducir el castigo. Eran unos primeros pasos donde la práctica de la religión era privada e interior y cualquier acto externo de la religión, como las penitencias y otras obras de aflicción corporal, eran "ataduras". Dice Bataillon que el iluminismo español, nacido antes de que publicara Lutero sus 95 tesis es una doctrina distinta e independiente del protestantismo. Él lo llamará erasmismo. Asimismo, el protestantismo luterano español tiene orígenes anteriores al 31 de octubre de 1517.

Los procesos inquisitoriales de algunos condenados por iluminismo apuntan también al misticismo alemán como es el caso del capellán alumbrado Juan López de Celaín. Una sola de las acusaciones contra el capellán alude a una tendencia mística en el clérigo vizcaíno, derivada, al parecer, de los místicos alemanes: "Que la ciencia del que algo conoce de Dios es no saber nada de Él y que el verdadero saber consiste en totalmente ignorarle. Sin embargo, el luteranismo llega a España pronto[154], penetrando por la Universidad de Alcalá y muchas de las novedades teológicas de los alumbrados son luteranas en esencia. La conmoción religiosa despertada por los alumbrados no va más allá de algunos principios de la Reforma pero que contrastaban con el misticismo y ascetismo católico. Las doctrinas que condenan a López de Celaín no son las del iluminismo sino las de luteranismo como "que para salvarse el hombre basta amar a Dios con fervor sin hacer obra alguna buena", "que las obras que se hacen fuera de caridad y estando fuera de gracia, que son de ningún fruto al que las hace". El choque frontal con la iglesia de Roma puede verse en López de Celaín con proposiciones como estas: "... Jesucristo una vez fue ofrecido por nosotros en sacrificio, y basta para nuestra redención... por esto no hay necesidad de decir misa ni hacer ayunos ni obras meritorias, que por sola la vez que Dios se ofreció nos fueron perdonados todos los pecados. A los que Dios había dado a conocer esta verdad, les era imposible

[154]. Luther's ghost in spain (1517-1546). John E. Longhurst

volver a las obras de penitencia, porque ello sería otra vez volver a crucificar a Jesucristo (Prop. 51).

A la predestinación también alude López de Celaín: “que al que Dios ha llamado, aunque haga algunos desvaríos que no haga caso de ellos, que ya Dios le ha llamado que quiera o no suyo será”.

No solo comparte este clérigo doctrinas alumbradas y erasmistas, sino que manifiesta el menosprecio a la teología escolástica, proclamando el retorno a la simple Escritura. Rechazaba el culto de los santos, porque entendía que de santos no tenían nada. Criticaba a quienes se entregaban a penitencias infantiles, manifestaciones externas de piedad como darse golpes de pecho, llorando en los duelos y otras apariencias de santidad como tirarse por los suelos como si fuese Dios más servido porque las bestias se echasen en el suelo o sobre el heno (Prop. 10). El rechazo a esta piedad exterior de los alumbrados hará que a finales del siglo XVI reaparezca la mística. En la alumbrada María de Cazalla se vislumbra ese deseo de interioridad: “Oh Señor... qué ceguedad esta, en el mundo que te determinen lugares donde estas siendo infinito; que te busquen las gentes en un templo de piedras, y que en sí, que son templos vivos no te hallen ni te busquen y que a esto nos obliguen estas leyes...”.

Creo, sin embargo, que una de las proposiciones más originales de los alumbrados fue la seguridad de salvación, debido a lo que ellos llamaban “la impecabilidad” frente al purgatorio y el infierno. Ello producía verdadera paz y quita el sentimiento de culpa. Parece ser que López de Celaín escribió tres libros tratando sobre la verdadera paz del alma como núcleo de su espiritualidad. El arzobispo Carranza fue condenado por luterano y alumbrado porque en su doctrina quitaba el temor y añadía seguridad a la salvación. Esta seguridad de salvación produce en los alumbrados la eliminación del sentimiento de culpa al encontrar a Dios y abandonarse en Él. No supone este abandono, este dejamiento en el amor a Dios, una divinización del alma como en la mística, sino el descanso y el sentimiento de no sentirse culpables. “La verdadera paz invencible e inexpugnable se puede alcanzar en este mundo” -dirá López de Celaín. Los inquisidores dirán que afirmo “que para alcanzar la verdadera paz del ánima no bastan ya los caminos que enseña la Iglesia católica”.

9.4. ¿FUE ‘MÍSTICA´ LA REFORMA EN ESPAÑA?

José C. Nieto nos sigue siendo la mejor guía en este terreno de la teología mística y de si fue mística la Reforma en España. Pero antes debemos aclarar lo que entendemos por misticismo español sin ser exhaustivos.

Si entendemos por mística todo conocimiento de la divinidad que el hombre pueda alcanzar y que se mantiene oculto o secreto, toda teología tiene ese propósito y la Reforma también sería mística. Pero si nos referimos a la mística española del Barroco más próxima a nuestros reformadores, creemos que poco tenemos que advertir ante las grandes diferencias. Para el historiador alemán Werner Weisbach, “El fundamento de la mística en cuanto fenómeno religioso reside en una singular forma de oración y de recogimiento que se distingue por su especial carácter psíquico. La voluntad está sumergida en el propio yo, apartada del mundo, pasiva, resignada, entregada profundamente a lo divino sentido íntimamente, dirigida con toda su capacidad de entusiasmo a su unión con él.” Será por tanto la mística una ciencia de lo sobrenatural, de manera que cada acto sea litúrgico-religioso o no, busca la unión con Dios y el progreso espiritual pero también como fruto de la gracia.

El mundo protestante -lo hemos repetido varias veces- ha acogido con menos benevolencia que el católico esta actitud religiosa de la espiritualidad mística. El éxtasis espiritual como experiencia de Dios en hombre y no de la virtud, de la profesión o vacación como bien estudió Max Weber, hace que no sea apetencia de la teología dogmática protestante. Pero Nieto deja claro que la Reforma en España en la primera parte del siglo XVI nada tuvo que ver con el misticismo cuyo punto crucial pertenece a la década de 1545 a 1555 y por tanto ni los alumbrados ni protestantes tendrían estas influencias. Además otras de las cualidades como la levitación, la bilocación, la milagrería en general o los estigmas como experiencias prodigiosas, no eran objeto de estudio soteriológico, pues los cristianos evangélicos del XVI estaban en otros debates como la sola Escritura, sola fe, Solo Cristo, justificación, Ley-Evangelio o en general “doctrina evangélica”. Sin embargo, también aparecerán en el campo católico procesos inquisitoriales de algunos místicos sospechosos de heterodoxia. En unos casos será por predicar en lengua vulgar su doctrina mística lo cual era un llamamiento a estas prácticas

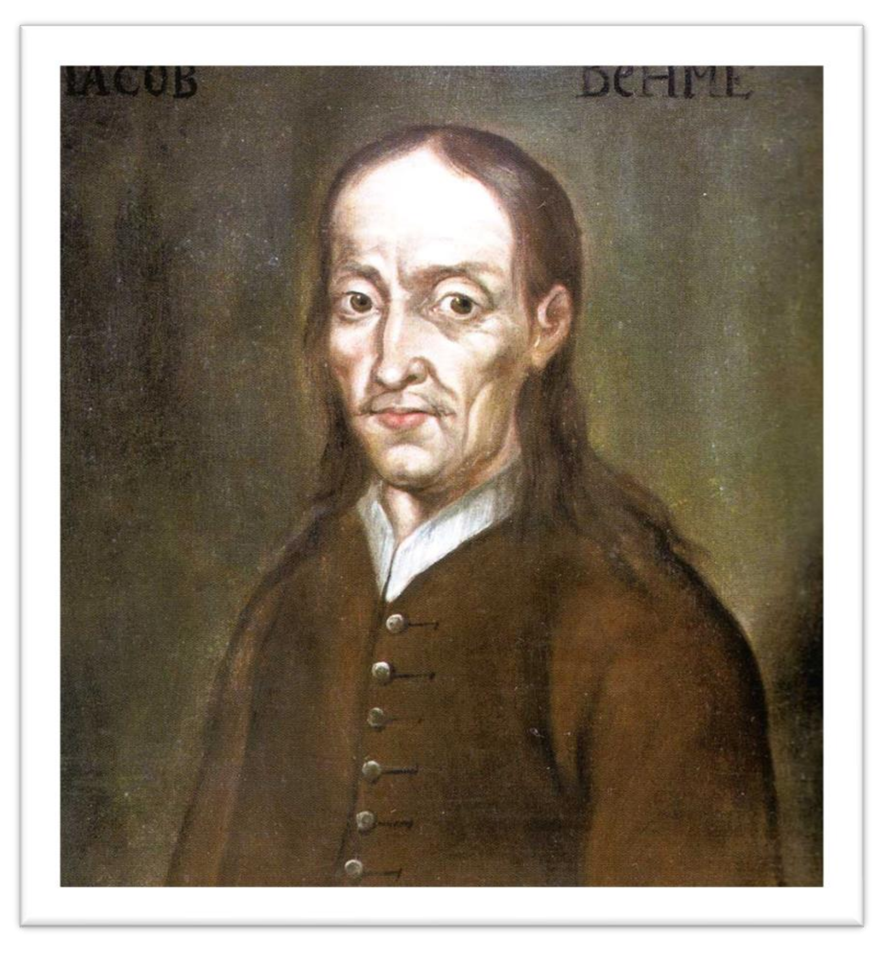
por gente inculta o inexperta y en otros porque el deseo de piedad era motivado por lecturas del Evangelio interpretado desde una teología que primaba la experiencia personal.

Será pues la mística católica una contemplación más efectiva de Cristo, proclamada en libros como *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, o la *Imitación de Cristo* de Thomas Kempis, que ponían el énfasis en la no conformación al mundo y en la ascesis como medio de imitar a Cristo, pero sin ese plus sobrenatural de la mística. El choque frontal de los movimientos evangélicos con la mística es incuestionable. La misma Iglesia de Roma, pese a los esfuerzos por desarraigar la milagrería y los relatos de singulares experiencias sobrenaturales que proliferaban en toda Europa, no pudo con este tráfico idolátrico. Ni el mismo Concilio de Trento fue capaz de modificar una práctica católica llena de fiestas de santos, peregrinaciones, veneración supersticiosa de reliquias que eran un serio rival del culto a Cristo. Por eso la Contrarreforma acusada de idolátrica y superficial por los movimientos evangélicos anteriores a Trento, tendría que permitir el misticismo y las experiencias sobrenaturales y hasta hacer que gozaran de mayor prestigio por las autoridades eclesiásticas, no como prueba de santidad y adelanto de la espiritualidad, sino porque se reconocía un arma para atacar a los reformistas protestantes más alejados de estas prácticas. Pero además el misticismo español está basado en la experiencia de sus protagonistas y no en creaciones o especulaciones intelectuales y teológicas.

La popularidad de esta espiritualidad que se infiltraba por todas las capas sociales aún entre el analfabetismo masivo de entonces siempre fue proporcional a la fama de las experiencias extraordinarias que se contaban. Además de Pedro de Osuna, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Fray Luis de Granada, Ignacio de Loyola o Pedro Malon de Chaide autores de reconocido prestigio intelectual y espiritual, se unirían otros autores antiguos y modernos que exaltaron aún más el fanatismo por los fenómenos místicos, que alejaban al hombre del humanismo renacentista, más mundano, no-divino y ubicado en el devenir de la historia. ¿Podemos incluir en esta espiritualidad mística la obra de Constantino Ponce de la Fuente, a cuya "*Confesión de un pecador*" para Menéndez Pelayo es "el mejor trozo leído en nuestros místicos protestantes? ¿Es la ascética de Ponce mística y buscadora del éxtasis? Según deduce Klaus Wagner por las lecturas de la

abundante biblioteca de Ponce de la Fuente, gran filósofo y teólogo, no saca sus recursos oratorios para la galería y el sentimentalismo evasivo, sino que, como dirá Mari Paz Aspe Ansa "el arte retórico es para él un elemento al servicio de su intencionalidad apostólica. Pone en práctica lo que él mismo había pedido al predicador: estudio y diligencia". Para Bataillon y José Ramón Guerrero la influencia de Erasmo en su obra es evidente pues figurarán en su biblioteca diecisiete títulos del roterdano y aparecerá como un gran humanista conocedor de la literatura clásica griega y latina. Un abismo demasiado grande existe pues entre la propuesta mística y ascética y la de un teólogo, biblista y exégeta, predicador y filólogo, que como dirá Pedro Vias Bos Tavares representa mejor el evangelismo erasmiano peninsular, en valor intrínseco y fuerza divulgativa, además de ser su *Catecismo* un segundo intento de instrucción religiosa sobre una base histórica-bíblica, como lo había hecho primeramente Juan de Valdés con su *Doctrina christiana.*

10. JACOB BOEHME



Jacob Boehme

El místico alemán Jacob Boehme (1575, 1624) se encuentra en todos los movimientos radicales protestantes del siglo XVI y en muchas de las vertientes intelectuales como el movimiento pietista, el pensamiento religioso ruso, el esoterismo occidental por lo que sus escritos son aparentemente opacos y complejos. No he dejado de sorprenderme ante los títulos de su genialidad e inteligencia cuando no dejó de ser un zapatero remendón ambulante. Ha sido llamado "el Instrumento iluminado de Dios",“ el príncipe de los filósofos divinos",“ el más completo, abundante y multifacético de todos los místicos "," el

más grande y más famoso de todos Teósofos del mundo ",“ el más grande de los místicos y el padre de La filosofía alemana ",“ un gigante en inteligencia ",“ un religioso y filosófico genio "rara vez con" igual en la historia del mundo "," el más imaginativo genio "de principios del siglo XVII, de hecho,“ uno de los más grandes genios de la humanidad ", y, nada menos que el crítico cultural Walter Benjamin, "uno de los más grandes alegoristas".[155] Luterano de nacimiento, por instrucción religiosa formativa y con firmeza en su muerte, las principales preocupaciones teológicas de Boehme eran la naturaleza de creación y cómo llegó a existir, el origen y la presencia del mal, y el logro de la salvación a través de un proceso de regeneración espiritual interior y renacimiento.

En palabras del teólogo y filósofo existencialista Paul Tillich, la obra de Boehme engendrada en importantes debates sobre la naturaleza del libre albedrio, de los sacramentos de la Cena del Señor y el Bautismo, culminaría con el anuncio de una Gran Reforma, una nueva era de paz, paciencia y amor, que Tillich considera “uno de los sistemas más profundos y extraños del pensamiento occidental”. La intelectual católica irlandesa Cyril O'Regan dice que “una de las lecturas más difíciles de la historia de la cristiandad” por su desorden fantástico, sus nociones caóticas y sin forma, intentando expresar lo inexpresable es la de Jacob Boehme. De hecho, todo un espectro de opiniones que va desde la adulación hasta la exasperación y a la repulsión caracterizan las principales reacciones a la obra y pensamiento de Boehme hasta el siglo XIX. Más ambivalente fue la actitud de Georg Christoph Lichtenberg, un científico alemán del siglo XVIII que, en una observación posterior, que utilizaría Sigmund Freud, el cual comparó la prosa de Boehme como “una especie de picnic donde el autor proporciona las palabras (el sonido) y el lector el significado. A pesar de su " estrechez mística, proposiciones vagas, e incomunicabilidad, Boehme abrazó todas las cosas, lo sabía todo. Sería John Wesley en el siglo XVIII el que lo consideraría “un ingenioso hombre loco”. En su diario y correspondencia Wesley

[155] El legado de Boehme en perspectiva. Ariel Hessayon y Sarah Apetrei

fulmina a Boehme considerando su obra una mezcla no bíblica, irracional, contradictoria, cruda e indigerible de religión con filosofía. Al leer parte de la exposición alegórica de Boehme del Génesis, farfulló, “es una tontería sumamente sublime; grandilocuencia inimitable; nunca tanta oscuridad había cegado, confundido y engañado a tanta gente con términos químicos, visiones toscas y una jerga de misterios.

Decíamos que Boehme había recibido de Dios, aunque fuese un simple artesano, apenas alfabetizado, el don del "conocimiento universal de Dios y la naturaleza", y mostrado el Centro de todos los Seres, cómo todas las cosas surgen de Dios originalmente y con ayuda en Dios, todo vuelve de nuevo, y fluye hacia él. El modernismo aprecia la obra de Boehme porque se aparta del realismo en la interpretación de las cosas invisibles y visibles, como en el dicho de Paul Klee, "El arte no reproduce lo visible, sino que se hace visible”. Boehme articuló metafísicamente realidades invisibles que hacían ver a sus lectores con el ojo de la mente. El místico como el Modernismo es una broma literaria con un significado profundo. Las intrincadas imágenes que adornan las primeras ediciones de los libros de Boehme evocan el mundo como un símbolo del misterio. El rompecabezas de su vida y obra nos anima a buscar la coherencia entre los elementos aparentemente incoherentes de sus escritos y entre la obra, su autor, su tiempo y el nuestro. La analogía es atractiva. La incoherencia comienza con nuestra imagen del zapatero-místico.

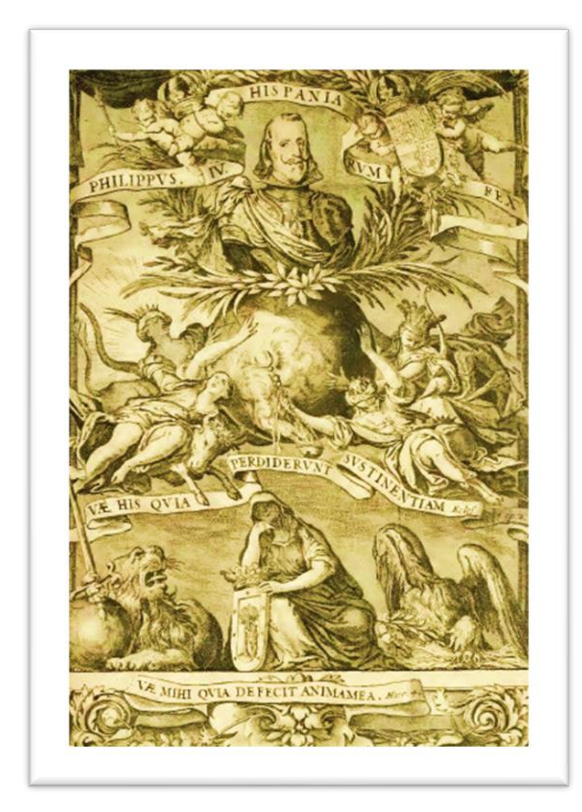


“Los verdaderos principios de todas las cosas”
Jacob Böhme.

11.1. EL PIETISMO ALEMÁN Y BOEHME

El pietismo ocupa el segundo lugar en importancia solo después de la Reforma en la historia del protestantismo. El movimiento se extendió por los territorios de habla alemana de mediados y finales del siglo XVII y continuó durante gran parte del siglo XVIII. Sin embargo también estuvo estrechamente relacionado con los esfuerzos de reforma en Europa y las colonias de América del Norte, por lo que algunos historiadores lo conciben como un "movimiento de avivamiento evangélico transatlántico", del cual el pietismo alemán era solo una parte. El pietismo incluyó en el movimiento luterano y Reformado algunas iglesias y grupos separatistas que sin embargo compartían ciertas preocupaciones y el deseo de una religión más sincera con más participación laica y basada en la experiencia del "nuevo nacimiento". Tras la Guerra de los Treinta años en 1648 en los estados alemanes solo quedan tres religiones, catolicismo, luteranismo y calvinismo, siendo el gobernante de cada región el que impondría su religión, prohibiéndose todas las sectas con castigos severos para los incumplidores.

Sin embargo, el pietismo alemán de Boehme se difunde rápidamente en los Países Bajos por los religiosos alemanes exiliados, entre los ingleses sectarios y en Alemania sus escritos aparecerán entre grupos e individuos dispares, Rosacruces, pansofistas, alquimistas, cabalistas y filósofos naturales. Mucho de su pensamiento teológico pietista estaba asentado en el milenarismo o quiliasmo aunque Boehme nunca especificó una fecha del final del tiempo. Muchos de los pietistas que le seguían trataron de predecir la fecha en que Dios establecería su reino en la tierra y es por lo que se le atribuyen a Boehme las especulaciones apocalípticas que muy poco se parecían a lo que él había concebido. Sin embargo, las ideas de Boehme influyeron en más campos que el quiliasmo y concretamente a la concepción de "una iglesia espiritual invisible" de todas las creencias, pues el individuo tenía que encontrar a Dios por sí mismo sin la mediación de la iglesia y los sacramentos. En los círculos pietistas se fueron mezclando las ideas de Johann Arndt con las de Boehme dando lugar a una élite espiritual supraconfesional. Para



Biblia pietista

distinguirse de los "mundanos" pietistas mostraban signos externos en su vestimenta, rechazaban el lenguaje frívolo y usaban el que llamaban "idioma de Canaán" un idioma dibujado ampliamente por Boehme. El lenguaje pietista de Canaán provenía de los textos de Boehme sobre "el nuevo nacimiento" donde la doctrina luterana de la gracia no era suficiente para justificar al pecador pues el individuo tendría que tomar la decisión consciente de desprenderse del viejo Adán y nacer de nuevo "libre de pecado". En el sistema de Boehme este nuevo nacimiento acontece a través de la divina Sofía de manera análoga al nacimiento de un niño. Este renacimiento era la prueba de fuego para quien quería ser y pertenecer al verdadero cristianismo y a la comunidad pietista de élite. Los pietistas dieron al concepto teológico de "renacimiento" de Boehme una nueva significación social, produciendo un nuevo tipo de ser humano que estaba despojado de las consecuencias del pecado, con una naturaleza diferente, un comportamiento diferente e incluso una apariencia física diferente.

Los experimentos sociales del pietismo no dejaron de producir cambios en las familias, las iglesias y la producción del trabajo. Aunque Boehme siempre dijo que Sión se encuentra en el alma humana, muchos de los pietistas vieron que Sión o la Nueva Jerusalén estaba en la tierra, queriendo cambiar el mundo, las iglesias, los roles de género, sexualidad y estructuras sociales. El énfasis de la Sofía bíblica de Boehme dejaría en segundo lugar el Génesis en que Eva era responsable de los males de la humanidad, dando lugar a interpretaciones donde las mujeres no eran aptas para los esfuerzos masculinos que además de fuerza requieren liderazgo o

carácter moral. Sobre la base de la Sofía, Dios tiene atributos masculinos y femeninos por lo que la mujer gana respetabilidad y el hombre le toca asumir mayor carga en el pecado. Las conclusiones a las que llegaron los pietistas daban a entender que las mujeres deberían parecerse más a los hombres y los hombres ser más mujer. Esto ocurrió en los círculos pietistas donde los feudos gobernados y dirigidos por hombres (liderazgo, Biblia, interpretación o teología) pasaron a manos de mujeres. Sin embargo era más indescriptible cuando los hombres pasaban a hacer funciones de mujer intentando conseguir rasgos femeninos. El experimento no pareció funcionar como resultado religioso siendo la teología la que ofrecía soluciones ya que el siglo XVII fue una época de crisis y devastación por la Guerra de los Treinta años y donde solo se esperaba el futuro inmediato del Juicio Final.

Algunos de los grupos continentales inspirados por Boehme entendieron la comunidad religiosa como un nuevo tipo de familia, entendiendo los matrimonios siempre al servicio de la iglesia y organizados como mejor parecía a los ancianos. Los resultados de este tipo de familia no dejan de estar lleno de anécdotas, de religiosidad externa en base a principios nada bíblicos. En los diarios de George Fox, líder espiritual de los cuáqueros, aparecen algunas marcas del pensamiento de Boehme, pero a lo largo del tiempo los cuáqueros terminaron por repudiarlo. Los cuáqueros unidos al puritanismo radical y explicado su pensamiento dentro del clima espiritual del contexto inglés poco tiene que ver con Boehme. Se pregunta Ariel Hessayon después de un largo estudio de "*Los escritos de Jacob Boehme durante la revolución inglesa*" En consecuencia, ¿uno podría ser perdonado por hacer la pregunta de por qué molestarse con Boehme? Cuando leo directamente sus escritos me cuesta aún más entender lo que se puede entender del misterio de Dios, pero Boehme no tiene ningún recato:

"Yo vi al Ser de todos los Seres, la Superficie y el Abismo; vi también el nacimiento de la Santa Trinidad; el origen y el primer estado del mundo y de todas las criaturas. Vi en mí mismo los tres mundos – el mundo angélico o Divino; el mundo de las tinieblas, el origen de la Naturaleza; y el mundo externo, como una substancia manifestada de los dos mundos espirituales.... En mi interior vi esto muy bien, como en una gran profundidad: pues lo vi directamente en el caos

donde todo permanece envuelto, pero no pude hacer revelación alguna. De tiempo en tiempo todo esto florece en mí como el crecer de una planta. Por doce años guardé todo conmigo, antes de poder manifestarlo de alguna forma externa. Hasta entonces, esto se abatió sobre mí, como una carga que mata o que alcanza. Escribí todo lo que pude exteriorizar. La obra no es mía. No soy más que un instrumento del Señor, con el cual Él hace lo que desea". Había conocido esta forma de hablar en las beatas revelanderas españolas del siglo XVI, pero nunca supuse que alguien que conociese la Biblia no se hubiese dado cuenta de la santidad de Dios e impenetrabilidad de su misterio".

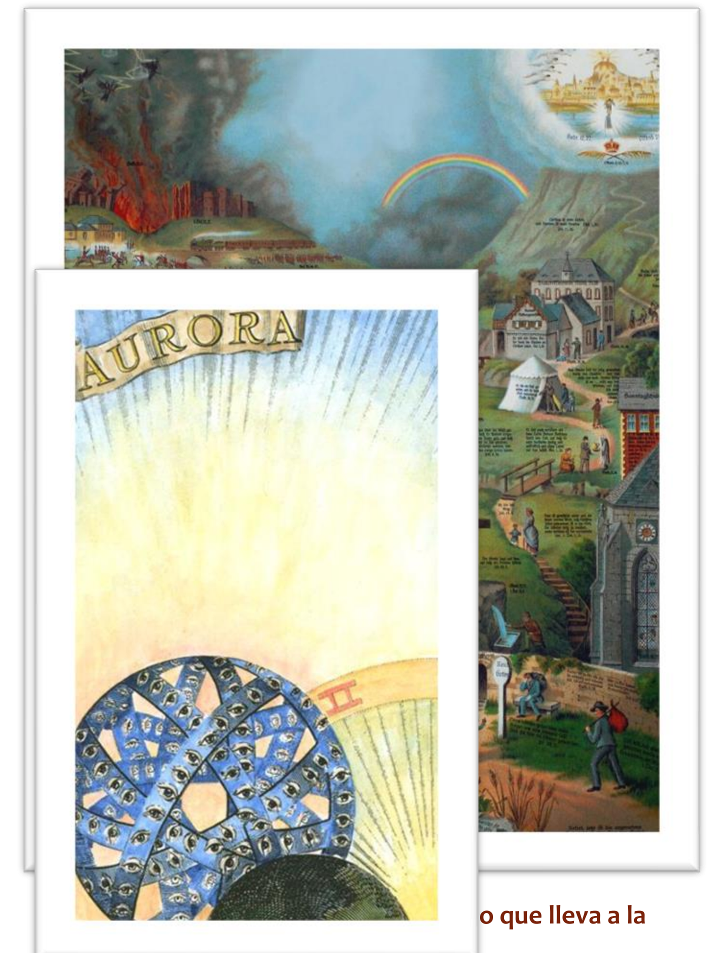
Para darnos cuenta de las argumentaciones y del caos ideológico en Boehme nos fijaremos en la explicación del término Sofía:

"La Sabiduría es el Gran Misterio de la Naturaleza Divina, por ella se manifiestan los Poderes, Aspectos y Virtudes; en ella está la variación del poder y de la virtud, o, de la comprensión: ella es la comprensión divina, o aún, la visión divina, por la cual la unidad es manifestada. Ella es el verdadero caos divino, donde todas las cosas reposan: es la Imaginación Divina, donde las Ideas de los Ángeles y de las Almas han sido vistas en Forma y Semejanza Divina por la Eternidad, aunque hasta entonces no como criaturas, sino en imagen, así como cuando un hombre observa su cara en un Espejo: por tanto la Idea Angelical y humana fluyó de la Sabiduría, y fue formada en una Imagen, como dice Moisés, "Dios creó al Hombre a su Imagen", o sea, Él creó el cuerpo, y sopló en su interior el soplo de la Emanación Divina, del Conocimiento Divino, de los Tres Principios de la Manifestación Divina".

11.2. LA ESCRITURA AUTOMÁTICA O INSPIRACIONAL DE BOEME

Cuando uno se encuentra ante una literatura mística e incomprensible siente la tentación de dejarla de inmediato y olvidarse de cualquier estudio y análisis ante tanta incoherencia. Lo que te atrapa es lo que dicen los demás de este autor colocado como uno de los más originales místicos cristianos, genio natural de las cosas del espíritu, vidente y gran metafísico. El problema que tiene esta literatura para el que quiere entenderla, hacer una crítica o simplemente estudiarla es que hay que estar o ser iluminado. El estado de la mente debe tener

un grado de sugestibilidad y una constitución psíquica fuera de lo normal. Por otra parte la admiración nace sin duda porque Boehme vive un tiempo en que los debates en religión están llenos de amargas disputas e intolerancias que dividían la Alemania protestante y el cristianismo era un formalismo vacío y sin vida. Ello le obligaría a buscar y entrar en contacto con otros pensamientos como la teosofía y la hermética del pensamiento alemán para escapar de las irrealidades de la religión institucional y descansar en regiones más espirituales. Se dice que Boehme percibió una visión interior del verdadero carácter y significado de todas las cosas creadas. Sin embargo ¿es posible para el hombre caído y desestructurado, poder percibir el carácter y el significado de lo creado? Cada místico ve las cosas a su manera, las percibe llenándolas con expresiones de otros autores y las imagina conforme a la ciencia de su tiempo. Dice Boehme[156]:



o que lleva a la

"El hombre está hecho de todos los poderes de Dios,

[156] Aurora. Jacob Boehme

extraído de los siete espíritus de Dios, como los ángeles. Pero como es material corruptible, no siempre el poder divino se manifiesta y desarrolla sus poderes, operando en él. Y aunque se despliega en él, e incluso resplandece en él, es incomprensible a la naturaleza corruptible. Porque el Espíritu Santo no se sujeta en la carne pecadora, sino que estalla como un relámpago, en la misma forma que la chispa de fuego relampaguea en una piedra cuando el hombre la golpea. Pero cuando este resplandor es captado en la fuente del corazón, entonces el Espíritu Santo se alza en los siete espíritus -fuente hacia el cerebro, como el amanecer del día, como la rojez del amanecer. En esa Luz el uno ve al otro, lo siente, lo huele, le toma el gusto y lo escucha como si la Deidad entera surgiera en él. He aquí que el espíritu se asoma a la profundidad de la Deidad. Porque el Dios próximo y lejano es todo uno; y el mismo Dios está en su aspecto triple tanto en el cielo como en el alma del santo".

Al leer La Aurora, nos damos cuenta enseguida que la escritura de Boehme no solo es inspiracional sino que es escritura automática que como él dice "se apresuró a poner por escrito en el impulso de Dios". Era un poder exterior a él o una fase de su propia y compleja naturaleza, estaba disociado del control de su propia voluntad e "iba y venía como una lluvia súbita". Uno de los problemas de los místicos y de Boehme es cuando no tienen rubor en decir que conocen hasta la voluntad de Dios. Conocen todos los misterios, revelan proféticamente sus pensamientos y consideran un don poder decir lo que les enseña la luz de Dios aunque sean simplicidades o abiertamente herejías. De lo que no dejo nunca de sorprenderme es que estos temas exotéricos y revelanderos siempre tienen seguidores que encuentran inspiración y grandeza en sus palabras. Sobre todo estas revelaciones empequeñecen hasta el ridículo la obra de Dios y los misterios de la eternidad de Dios quedan reducidos a un ato de buhoneros alrededor de una hoguera. El título y la portada a la obra más famosa de Boehme dice así: *AURORA la PRIMAVERA O el amanecer del día en el este O enrojecimiento matutino al salir el sol. Esa es la raíz o madre de la filosofía, la astrología y la teología del verdadero terreno*. O una descripción de la naturaleza. I. Cómo fue y llegó a ser todo en el principio. II. Cómo la naturaleza y los elementos se vuelven creativamente. III. También de las Dos Cualidades del Mal y Bien. IV. De donde todas las cosas tuvieron su

Portada de la Aurora

Original. V. Y cómo están todos y trabajo en la actualidad. VI. También cómo será todo al Final de este Tiempo. VII. También cual es la condición del reino de Dios y del reino de Infierno. VIII. Y cómo los hombres trabajan y actúan creativamente en cada uno de ellos. Todo esto asentado diligentemente desde un verdadero fundamento en el conocimiento del Espíritu, y en el impulso de Dios.

Aunque parezcan enunciados teológicos a desarrollar por Boehme, lo cierto es que el contenido está lleno de complejidad y como dice Davide Areco[157] lleno de cripticidad y esoterismo. "Las influencias herméticas y cabalísticas se injertan en una especulación teológica y una inspiración mística que todavía hacen de los escritos de Boehme un laberinto filosófico y religioso fascinante y atractivo". Según Areco, Boehme es más conocido fuera de Alemania incluso en círculos académicos y no solo religiosos. Me ha llamado la atención que en Alemania solo le leyeran los más extraños pensadores, los cristianos heterodoxos, hermetistas y visionarios como Quirinus Kuhlmann y Swedenborg, Daniel Czepko von Riegersfeld (1605-1660), el místico Angelus Silesius o el pietista Christian Wolff. "Hay que recordar -dice Davide Areco- que Boehme sigue siendo un autor muy leído, consultado y disputado por diferentes grupos luteranos y místicos modernos". Yo confieso simplemente no entenderlo. Su lectura requiere imaginación y esfuerzo constante. Su lenguaje teosófico repite teologías aprendidas de diferentes cosmologías. Veamos un ejemplo sacado al azar de su obra la Aurora, capítulo 17: "2. Porque los seis espíritus calificadores o fuentes generaron el séptimo espíritu de la naturaleza antes de los tiempos de la ira, en el lugar de este mundo, muy mansa y agradablemente, como ahora se hace en el cielo, y no tanto como la menor chispa de ira o cólera surgió allí. 3. Además, todo era muy brillante y ligero, tampoco había necesidad de cualquier otra luz; pero la fuente o manantial del Corazón de Dios, iluminó todo, y era una luz en todo, que brillaba en todas partes por todas partes incesantemente sin ningún obstáculo. Porque la naturaleza era muy enrarecida y delgada o transparente, y todos

[157] Misticismo y Alquimia en Jacob Bohme. Davide Arecco (Universidad de Génova)

estaban simplemente en el poder, y estaba en un muy agradable temperamento encantador.4. Pero tan pronto como en la naturaleza comenzó la lucha con el diablo orgulloso, luego en el séptimo espíritu de la naturaleza, en la corte, región o extensión de Lucifer, que es el lugar de este mundo, todos cobran otra forma y operación. 5. Porque la naturaleza tiene una fuente doble, y el nacimiento o genitura más externo de la naturaleza se encendió en el fuego de la ira, que ahora se llama la ira de Dios, o el infierno ardiente".

En sus "*Diálogos místicos*" Boehme nos muestra como el maestro a su discípulo, la manera de oír y ver a Dios. Este es el texto también escogido al azar. "Discípulo: - *¿Cómo puedo oírle hablar cuando detengo mis pensamientos y mi voluntad?*

Maestro: -Cuando detengas el pensamiento de ti mismo, y la voluntad de ti mismo; "cuando tanto tu intelecto como tu voluntad estén en calma, y pasivos frente a las impresiones de la Palabra y del Espíritu Eternos; y cuando tu alma vuele por encima de lo temporal, de los sentidos externos, y tu imaginación sea aprisionada por la abstracción santa", entonces la escucha, la visión y el habla eternas se revelarán dentro de ti. Entonces Dios escucha "y ve a través de ti", pues eres ahora un órgano de su espíritu. Y Dios habla entonces de ti, y susurra a tu espíritu y tu espíritu escucha su voz. Bendito seas por tanto si puedes detener tus pensamientos y tu voluntad, y puedes detener la rueda de tu imaginación y de tus sentidos; pues gracias a esto podrás finalmente llegar a ver la gran salvación de Dios, habiéndote vuelto capaz de toda clase de sensaciones divinas y comunicaciones celestiales. Pues no son sino tu propia escucha y tu propia voluntad quienes obstaculizan, de modo que te impiden ver y oír a Dios.

Discípulo: *-Pero ¿dónde escucharé y veré a Dios, siendo así que él se halla por encima de la Naturaleza y de la criatura?*

Maestro: -Hijo mío, cuando estás en calma y silencioso, entonces eres como era Dios antes de la Naturaleza y de la criatura; eres aquello que Dios fue. Eres aquello a partir de lo cual Dios hizo tu naturaleza y criatura. Entonces escuchas, y ves con aquello con lo que Dios vio y escuchó en ti antes incluso de que tu propia voluntad o vista comenzaran".

No tengo palabras para explicar que en la calma y el silencio "soy como era Dios antes de la Naturaleza y de la criatura", como explica Boehme. No puedo someterme a estas torturas mentales tanto tiempo.

11. LA EXPERIENCIA VISIONARIA MODERNA

Cuando hablamos de experiencia visionaria es evidente que no nos referimos a la que percibimos con los ojos, ni siquiera lo que percibimos por alguno de los diez o doce sentidos que estudia el pensador y ocultista Rudolf Steiner[158], sino con la parte inmaterial que podremos llamar "espíritu". Una experiencia que algunos autores llaman preternatural y que abarca ámbitos de conocimiento como la física, la psiquiatría, la psicología, filosofía y religión, para terminar reconociendo que su relevancia antropológica es de gran importancia. Para poder acercarnos al tema iremos viendo varios autores que pueden estar entre lo visionario como Swedenborg[159] (aunque también sea un científico y un místico) y William Blake[160], lo filosófico como Kant[161] y lo científico-religioso de William James[162] o Carlos Gustavo Jung[163]. La influencia de estos autores ha sido importante en su época y hasta el día de hoy, no solo desde el campo visionario y místico, sino también del científico, del pensamiento y en la lucha por ideales

[158] Steiner, Rudolf, Los Doce Sentidos del Hombre; STEINER, Rudolf, La Ciencia Oculta en Bosquejo; STEINER, Rudolf, El Evangelio según San Juan; STEINER, Rudolf, El Cristianismo y los Misterios de la Antigüedad

[159] El cielo y el infierno. Emanuel Swedenborg;

[160] Las bodas del cielo y del infierno. William Blake

[161] Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Immanuel Kant

[162] La voluntad de creer y otros ensayos. William James

[163] Carl G. Jung. El libro rojo.

diversos que han influido en todo el mundo. Uno de los influenciados es Kant quien ha pasado a la historia por su sensatez y destreza filosófica, pero no se resistió a la cuestión de la existencia de los espíritus y las visiones. Aunque a veces use de la ironía, el filósofo y científico alemán, no deja de realizar una investigación rigurosa conceptualizando el mundo de los espíritus y el vínculo con los problemas filosóficos. Las corrientes espiritualistas han sido muchas y se necesita ser un experto conocedor de los matices pero que han contribuido al conocimiento de muchas disciplinas y especialmente la investigación psíquica.

12.1. GEORGE FOX Y LA SOCIEDAD DE AMIGOS.



George Fox

Conocía la obra del gran erudito cuáquero español Luis Usoz i Rio al estudiar el protestantismo del siglo XVI y XIX, pero mi curiosidad por el cuaquerismo, los Amigos, comenzó con la enorme obra social que los cuáqueros realizaron durante

la Guerra Civil española de 1936.[164] De modo sobresaliente destacan los cuáqueros por su pacifismo activo, su experiencia en la fe para que esta no fuera ajena a la vida, y su quietismo teológico al no querer elaborar un sistema de creencias sino una manera de vivir. Uno de los cuáqueros españoles es también el catalán Domingo Ricart. Escribió sobre la espiritualidad de Juan de Valdés y en algún ensayo sobre los Amigos escribe sin disimulo de la historia de las religiones en un recorrido del sectarismo católico y protestante. "Agotados por rebeliones sangrientas y persecuciones feroces", a fines del siglo XVI abandonan la violencia y logran sobrevivir y evolucionar en la semiclandestinidad. Dice de los cuáqueros Ricart[165] "Algunos historiadores los llaman los rebeldes de la Reforma y los encuadran con los radicales del grupo anabaptista, pero otro más positivo y acertadamente los distinguen como los espíritus libres (Bainton) o los reformadores espirituales (Rufus Jones). Tenían en común la creencia en la revelación interior, directa y personal (la palabra de Dios invisible), no consideraban la Biblia como fuente única y exclusiva de la revelación, que no termina con el último libro del Nuevo Testamento, creían en la posibilidad de la salvación fuera de las iglesias. Dios puede salvar de distinta manera a distinta gente, como también creía William Penn. Desarrollaron plena conciencia del problema social en su época, de la necesidad de enfrentarse a él para resolverlo. Su código de conducta, insoslayable y terminante, era el Sermón del Monte.

Eran pacifistas absolutos, condenando toda violencia y participación en cualquier guerra. Aunque respetaban a todos, desconfiaban de toda organización y autoridad civil. No prestaban juramento ni llevaban armas. Creían en la libertad religiosa y la tolerancia, y desconfiaban de las iglesias o sectas cerradas y exclusivas. Los reformadores espirituales eran a la vez místicos y prácticos. Místicos en su énfasis en la inspiración, la revelación, la experiencia directa, y prácticos al descubrir los campos de la ciencia y de la fe, del misterio y de la razón,

[164] Los cuáqueros y otras organizaciones protestantes. La ayuda humanitaria en la Guerra Civil española de 1936. Manuel de León de la Vega

[165] La Base Cristiana de la Preocupación Social de los Amigos. Por Domingo Ricart

de la comunidad de los elegidos y de la de los súbditos del Estado. Al espiritualizar la religión, desmantelando los dogmas, las ceremonias, el profesionalismo y las instituciones, dejaban de actuar como fuerza rebelde y revolucionaria temible. Pero sus convicciones y su conducta podrían ajustarse y hacerse compatibles con cualquier forma ya establecida de la vida religiosa auténtica".

Para Domingo Ricart la experiencia cuáquera, no es un fenómeno que se desarrolló exclusivamente en un ambiente anglosajón, en el ambiente del puritanismo, sino que responde a una aspiración universal, una espiritualidad práctica y cercana al prójimo. Sobre todo, el común denominador lo constituye la revelación personal o nuevo nacimiento, que da paz al ser humano y seguridad de salvación. Surge entre los independientes que no estaban afiliados a las tres denominaciones existentes en Inglaterra: *la anglicana,* con su iglesia y sacerdote en cada pueblo; *la presbiteriana*, favorecida por el gobierno de Cromwell y tendente al puritanismo y *la bautista*, descendiente de los antiguos anabaptistas, pero que al haber renunciado a la violencia era tolerada. El mensaje espiritual de George Fox halló mayor eco entre las innumerables sectas independientes. Dice también Ricart: "Los Amigos creían que la Escritura completamente revelaba a Dios como espíritu, especialmente en el libro de Salmos y en los escritos de Pablo y Juan en el Nuevo Testamento. Un pasaje favorito es Juan 4:24: "Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que adoren." Además de tales textos en la Escritura, los Amigos creían que la evidencia de Dios se revela enteramente por medio de la persona de Jesús. Por medio de la adoración, según se indica en Juan 4:24, los Amigos podían experimentar a Dios directa e inmediatamente a través de lo que ellos llamaban "el Cristo Interior." Muchos Amigos consideran este encuentro entre lo divino y lo humano como una experiencia mística. En la medida en que hay una sima entre Dios y nosotros, esta experiencia directa de Dios tiende un puente sobre aquel abismo y nos lleva a la presencia de Dios, y así nuestra experiencia es de primera mano en vez de un reportaje de Dios de segunda mano".

Resulta sumamente revelador que Fox, con experiencias extraordinarias a lo largo de su vida, sin embargo lo que le cambia y transforma su vida es ese momento iluminador del "nuevo nacimiento" que él explica así:

"Lo mismo que había abandonado [con desengaño] a los sacerdotes [ministros de la Iglesia oficial], dejé también a los predicadores, a los que se habían separado [los independientes] y a los que se llamaban gente de más experiencia, porque vi que ninguno de ellos podía satisfacer mi necesidad." "Y cuando toda mi esperanza (de ayuda) en ellos y en todos los hombres había desaparecido, al punto que no tenía nada externo que pudiera ayudarme ni decirme lo qué (debía) hacer," "Entonces, oh, entonces oí una voz que me decía: Sin embargo, hay uno, Jesucristo, que puede responder a tu necesidad. Al oírla mi corazón saltó de gozo." "Entonces el Señor me hizo ver por qué nadie en la tierra podía responder a mi necesidad. Era para que pudiera darle a Él toda la gloria, pues todos están envueltos en el pecado y encerrados en la incredulidad como yo había estado, y para que Jesucristo tuviera toda la preeminencia: El que ilumina, da la gracia y la fortaleza. Así que, cuando Dios obra ¿quién lo va a impedir?" "Y esto lo conocí por experiencia." "Se acrecentó, entonces, mi deseo del Señor y mi celo [ansia] para alcanzar solo el puro conocimiento de Dios y de Cristo, sin ayuda de ninguna persona, ni libro, ni escritorio. Si bien había leído las Escrituras que hablaban de Cristo y de Dios, con todo, no le conocí sino por revelación, como el que tenía la llave que abría, y abre, y como el Padre de Vida que me atraía hacia su Hijo por su Espíritu." "Y entonces el Señor me condujo como de la mano y me permitió ver su amor, sin límites y eterno, y que sobrepasa todo el conocimiento que tienen los hombres en su estado natural, o pueden obtener por la historia o los libros. Y aquel amor me permitió verme a mí mismo como yo era sin El..." (Diario, 164)

La Sociedad de Amigos, antes Sociedad Hijos de la Luz, pasaría por diferentes etapas pero siempre dentro de lo que llama Ricart "escalera simbólica tradicional donde se hallan los tratados y estudios sistemáticos sobre la mística como fenómeno religioso universal. Este autor entiende esta mística de una manera muy alejada de religiosidad y más cercana al misterio de Dios. Para él, misticismo es el elemento más vital de todas las verdaderas religiones y representa la tendencia innata del alma humana que busca trascender (alcanzar más allá de) la razón y lograr así la experiencia directa con Dios" Nace de la convicción de que es posible al alma unirse a la Realidad última, sin confundirse, ni aniquilarse, cuando Dios cesa de ser un objeto y se convierte en experiencia." Para Ricart el comprender esta experiencia supone unas condiciones que a mí me

suenan en alguna parte a las tres vías católicas: la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva. Sin embargo, las separa del catolicismo diciendo que lo esencial de la experiencia mística es la conciencia. Una conciencia que afecta a los introvertidos de una forma y a los extrovertidos de otra. Que se refleja en el temperamento individual, en el nivel de educación, la cultura que se vive y en la religión en que uno se ha formado.

Más adelante George Fox describirá sus revelaciones, sus efectos en su espíritu y nos aclarará que "esto lo conocí por experiencia". Para este estudio no he logrado saber bien que es experiencia o que es concepto de Dios, porque sigo dudando de los dos conceptos. La experiencia de mi vida no pasa de haber aprendido algunos lugares donde he tropezado aunque la experiencia me dice que sigo tropezando en los mismos lugares. El concepto de Dios puedo formularlo como el ser supremo, divino y único, luz divina, etc. pero no puedo atrapar experiencia en el concepto. En lo que el misticismo evangélico o protestante está de acuerdo sobre la experiencia es que la sustancia o enjundia de la gran experiencia transformadora es personal, directa e inconfundible en los varios seres humanos que la han recibido y por los efectos que producen en nosotros como iluminación, despertar, conversión, nuevo nacimiento.

Pero, lo más importante de estas cuestiones es que son realmente un punto de partida. Lo explica muy bien nuestro reformador conquense Juan de Valdés en sus "*Ciento diez consideraciones divinas*" donde escribe: "sobre los que conocen a Dios por relación de hombres y los que lo conocen por el Espíritu Santo, el cristiano ha de estudiar su propio libro, al que la Sagrada Escritura sirve de comentario. Los que caminan por el camino cristiano sin la luz interior del Espíritu Santo son semejantes a los que caminan de noche sin la luz del sol. Importa conocer a Dios no por ciencia sino por experiencia." Rufus Jones, uno de los trasmisores del mensaje original de Fox dice[166]: "George Fox nunca formuló

[166] The spiritual message of the Religious Society of Friends. World Conference 1937. Rufus M. Jones

sistemáticamente el mensaje original que congregó la Sociedad de los Amigos. En su esencia esto era la fe, basada en la experiencia personal, que Dios y el hombre tienen una relación directa y una comunicación mutua. En primera instancia, esto no era una doctrina sino una experiencia viva y pulsante. George Fox mantuvo su fe lo más concreta posible, y evitaba, como mejor podía, frases abstractas que tienden a reducirse en meras palabras. El principio que él llamaba "eso de Dios en el hombre" para él provino de un descubrimiento personal que algo que no era él, algo más allá de sí, operaba en él como un poder espiritual avasallador. Le pareció que había encontrado una corriente central de vida fluyendo por encima del océano de tinieblas y muerte, y revelándole el infinito amor de Dios presente aquí en el mundo en que vivimos".

Siguiendo a Domingo Ricart, la cita de William Penn, el colono inglés que fundó Pensilvania nos parece atrayente en el enfoque y en sus consejos, dice: "Las almas humildes, mansas, misericordiosas, justas, piadosas y devotas están en todas partes, sea cual sea la religión de cada uno; cuando la muerte les haya quitado la máscara, se conocerán unos a otros, aunque las diferentes libreas que visten aquí les hacen extranjeros." Nunca dejo de pensar al leer "sea cual sea la religión de cada uno" el texto paradójico y extraño a la exclusividad de los salvos en el cristianismo que contrasta con Mateo 25:33-45 33 "*Y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda.34 Entonces el Rey dirá a los de su derecha: Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo.35 Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis; 36 estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí. Entonces, los justos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te sustentamos, o sediento, y te dimos de beber?38 ¿Y cuándo te vimos forastero, y te recogimos, o desnudo, y te cubrimos? 39 ¿O cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel, y vinimos a ti? 40 Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis.*

El problema es entender: "Señor ¿Cuándo te vimos…" ¿Dónde estabas? ¿En mi teología, en mi religiosidad, en mi razón… etc.? Estaba en el necesitado, en el hambriento, en el desnudo, en el enfermo, en el forastero… Creo que los

cuáqueros entendieron muy bien esta parte, que nada tiene de mística, de encuentros de Dios en el alma, de revelaciones inconexas, de fraseología religiosa que pasa de las cosas y la necesidad de otros seres humanos como el sacerdote del templo pasó del samaritano.

El puritano Issac Pennington expresa la misma idea de actividad social del creyente que no solo tiene que vivir por fe en abstracto sino caminar como Abraham con la fe en cada momento del vivir. En medio de tanta confusión religiosa Pennington habla de tolerancia y respeto mutuo así:

"A los que se mantengan unidos a Dios, el Señor les conducirá más aprisa, pues Él vela por ellos y conoce qué luz y qué prácticas les convienen más. ¡Oh! cuán dulce y agradable es a los ojos del hombre verdadero espiritual ver a varias clases de creyentes, varias denominaciones de cristianos en la escuela de Cristo, aprendiendo cada cual su lección especial, ejecutando su servicio peculiar, conociéndose, respetándose y amándose unos a otros en sus respectivas posiciones y actitudes... La característica del gobierno de la verdadera Iglesia es dejar a las conciencias en su plena libertad ante él Señor, dejar simple y enteramente a El que las gobierne, y buscar la unidad en la luz y en el Espíritu, andando dulce y armónicamente juntos, aun cuando las prácticas externas sean distintas." …

Estos puritanos y cuáqueros fundacionales estaban en la firme convicción de que una religión que no es vivida ni trasladada en acción poco vale. Jorge Fox lo demostró ampliamente en su vida: recorrió el país llevando su mensaje, defendió sus convicciones ante los ministros, pastores y maestros, ante los jueces y los carceleros en sus siete encierros, lo llevó al continente europeo y, cruzando el Atlántico, al Continente Americano y las Antillas; creó y fue perfeccionando una organización religiosa que ha sobrevivido más de 300 años sin modificaciones fundamentales. La aparente excesiva atención por las preocupaciones que se desarrolla entre los siglos XVIII y XX, también se daba en los mensajes de Fox y en sus acciones sociopolíticas, siendo encarcelado repetidamente por no ser su lenguaje políticamente correcto y parecer subversivo y peligroso. En el campo religioso su activismo parecía desacreditar a la iglesia oficial y le acusaban de

hereje y desobediente a las leyes divinas y humanas. Considero personalmente que esto mismo se ha dado a lo largo de la historia y se sigue dando hoy porque la mayoría de los creyentes y no creyentes no piensa lo que dice, ni dice lo que piensa. Se conforma con lo que digan y piensen los demás. Si hay que dar los diezmos obligatoriamente en algunas iglesias, si el bautismo tiene más o menos significado, si la enseñanza se convierte en teología barata sin buscar el sentido en toda la Biblia, etc. etc. si no te ajustas a los credos y lo manifiestas abiertamente, serás un hereje. Sobre todo el tema Biblia y su inerrancia es intocable, pero este no es el tema que nos ocupa. Lo importante a tener en cuenta es evitar el anarquismo desintegrador y como decía William Penn "libertad sin obediencia es confusión y obediencia sin libertad es esclavitud".

En el tema de la Biblia, la explicación de William Barclay en la tercera tesis de su *Apología de la verdadera teología cristiana* es que "Las Escrituras de la Verdad han procedido de estas revelaciones del Espíritu de Dios a los santos, y contienen: 1.- una historia fiel de los hechos del pueblo de Dios en diversas épocas, y muchas extraordinarias y llamativas intervenciones divinas hacia ellos; 2.- una narración profética de varios acontecimientos ya pasados, y otros todavía por venir; 3.- una relación amplia y cabal de todos los principios fundamentales de la doctrina de Cristo, exhibida a través de diversas valiosas declaraciones, exhortaciones y sentencias habladas o escritas por obra del Espíritu de Dios, y dirigidas en varias ocasiones y épocas a algunas iglesias y a sus pastores. No obstante, las Escrituras son sólo una declaración de la fuente, y no la fuente misma, y por lo tanto no deben ser estimadas como la base principal de toda verdad y todo conocimiento, ni como la regla adecuada y principal de fe y práctica". Sorprende la claridad y la libertad de Barclay para poder decir en aquellos tiempos que "las Escrituras son solo una declaración de la fuente y no la fuente misma y por tanto NO deben ser estimadas como la base principal de toda verdad". Más adelante dice que las Escrituras "pueden estimarse como una regla secundaria, subordinada al Espíritu, de quien reciben toda su excelencia y certidumbre… Por tanto, según las Escrituras, el Espíritu es la guía primera y principal".

En la primera tesis de la Apología de Barclay el tema es el conocimiento verdadero de Dios basado en el texto de Juan 17:3 *"Esta es la vida eterna: conocer*

al Dios verdadero, y a Jesucristo a quien has enviado”. Creo haber comentado que tenemos toda una eternidad para conocer al Dios verdadero al considerar lo que algunos místicos entienden por conocer y explicar a Dios. Barclay previene contra este conocimiento del misterio de Dios que puede ser inculcado por falsos maestros y que “por muy falso que sea, será bien difícil apartarlo de tal principio”. Dice Barclay: “Por lo tanto, la comprensión correcta y verdadera de este fundamento y base de conocimiento es lo más necesario que se debe saber y creer ante todo. … Cuando alguien por primera vez se propone llegar al conocimiento de Dios, sintiéndose indigno, con mente agobiada por los secretos refrenos de la conciencia, y por los toques tiernos pero reales de la Luz de Dios en su corazón, su deseo de ser redimido de los tribulaciones del momento, y su ferviente anhelo de ser librado de sus múltiples pasiones y codicias, y de encontrar paz y tranquilidad en el conocimiento verdadero de Dios y en la certeza de su amor y benevolencia para con el afligido — estos deseos ablandan su corazón y lo hacen presto a recibir cualquier impresión que parezca ofrecer pronto auxilio a su intranquilo y vacilante espíritu que no es capaz de discernir ni distinguir claramente. Si esa persona cae en cualquier principio o medio por el cual se imagina que puede conocer a Dios—sea por la reverencia que siente para con ciertas personas o por la inclinación inconsciente hacia lo más acorde con su disposición natural— una vez que se cimienta en esto, por muy falso que sea, será bien difícil apartarlo de tal principio. Ya pasada la primera ansiedad, se siente más confiado; además el adversario está cerca y crea algo de certeza, una falsa paz, condición fortalecida por la renuencia de la mente a entrar en nuevas dudas o en la ansiedad de una nueva búsqueda…. De esto hay abundantes pruebas en la experiencia de todos los que al ser tocados interiormente por el llamado de la gracia de Dios recurren a maestros falsos. En tal caso el remedio es peor que la enfermedad, porque en vez de conocer correctamente a Dios y las cosas pertinentes a su salvación, absorben falsas opiniones más difíciles de extirpar que si el alma hubiera quedado en blanco como tabula rasa. Los que se imaginan sabios son más obstinados que los que están conscientes de su ignorancia”.

La mística cuáquera es práctica en todos los campos, es ejercicio, no hay dicotomías ni énfasis ni polarizaciones sobre donde radicar el énfasis de la vida. Es integral de la persona. No se destaca más el culto y la misericordia del trabajo, de

la piedad personal o de la preocupación social, cielo futuro o tierra presente, raíz (vida interior) o fruto (exterior). Dice Ricart citando a Barclay: "La verdadera piedad no aleja del mundo a los hombres, sino que los capacita para vivir mejor en él y estimular sus esfuerzos para corregirlo, para hacerlo mejor," Del cuáquero Juan Bellers diría Karl Marx que era "un verdadero fenómeno en la historia de la economía política". Escribió ensayos sobre la educación, el sistema económico; fue campeón de los pobres y del cooperativismo, propuso una organización internacional para Europa y el acuerdo ecuménico entre las iglesias. Del primer gran cuáquero americano John Woolman (1720-1772) se dice que fue el último representante del fin de una época del cuaquerismo y el primero en iniciar el presente de la Sociedad de Amigos. Se dice de él que "a su manera, tranquila y sosegada, Woolman había sido el más tranquilo radical en la historia. Fraguó de nuevo los testimonios tradicionales de los Amigos (de igualdad, sencillez y paz) en las aguas del amor, y de nuevo Jos convirtió en instrumentos eficaces de revolución social." Su tema recurrente -dice Ricart- es el amor: un amor con base espiritual, que emerge de su constante experiencia religiosa, un amor divino a sus hermanos, un amor universal. Como Francisco de Asís, por el amor se identificó con toda criatura de Dios, con la familia humana y aún con los animales explotados. Woolman era un despertador y agitador de conciencias no un trabajador social. Había renunciado al éxito en los negocios en los que mostraba habilidad administrativa y trataba de ser coherente y sincero con sus convicciones haciendo lo que su conciencia le dictaba. Dejó todos sus negocios y empezó a vivir una vida sencilla y natural. No solo se enfrentó al problema de la esclavitud sino que empezó a vestir de manera humilde, con ropas sin teñir porque los tintes ensuciaban el agua y eran demostración de lujo. Desde luego no era un puritanismo religioso ni moda pasajera. Como dice en Diario "los tintes ensucian el suelo y eso ha producido en mi mente un deseo de que la gente alcance la limpieza de espíritu, limpieza de su persona y limpieza de sus casas y vestidos...La verdadera limpieza sienta bien a los santos... Me procuré un sombrero del color [natural] de la piel [sin teñir].

Para darnos cuenta del significado de la mística cuáquera y protestante en general debemos entender esta sensibilización del ser humano, del espíritu humano para captar la injusticia y opresión donde los demás las aceptaban sin

darse cuenta VG. la esclavitud. Mientras mucha de la mística y de la espiritualidad religiosa solo mira hacia sí mismo, se contempla así mismo, mira su interior para divinizarse, la mística protestante tiene preocupaciones cuasi ilimitadas hacia la injusticia social y los valores del ser humano. La Sociedad de Amigos puede ser que no parezca religiosa porque su alma está sensibilizada hacia los problemas terrenos pero siempre se aferra al Espíritu. "Adoradores que adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre tales adoradores busca que le adoren". Además del problema de la esclavitud, Woolman se preocupó de la situación de los indios americanos especialmente de la falta de oportunidades y hasta vivió con ellos para comprender sus creencias. Woolman criticó la forma de vivir suntuosa y la poca responsabilidad cívica de los Amigos ante la explotación de los trabajadores y hasta de los animales. En consecuencia, los cuáqueros no practican la dicotomía de lo religioso y lo social desentendiéndose de los que sufren, cerrando los ojos y pretender no conocer los problemas. Lo que siempre hacen y así lo pudimos ver en la obra humanitaria realizada en España durante la Guerra Civil de 1936, que siempre tenían un plan de acción, atacando las causas de los problemas que no solo tenían que ver con la Guerra sino con la religión. Los cuáqueros practicaron el pacifismo para conquistar la injusticia, vencer el mal con el bien. Sin embargo dice Ricart uno de los cuáqueros españoles organizador de la ayuda humanitaria en la Guerra Civil: "Porque las Iglesias han definido los dogmas de fe, pero no se ha visto, ni se ha aplicado consistentemente, el dinamismo inmenso de la fe, de la convicción y de la experiencia personal. Se ha confiado en la violencia para solucionar los conflictos y muy poco en el amor, como dice un teólogo católico (Haring): "Por vergüenza hemos permitido contraponer el Evangelio social al individual. Por un lado necesitamos la experiencia personal de la iluminación (o como dicen otros, de la conversión o salvación); por el otro necesitamos demostrar la verdad del Evangelio en nuestras relaciones sociales, de negocios, laborales, políticas y familiares."

Uno de los poetas cuáqueros ha expresado magistralmente lo que debe buscar el místico y el método mejor para vivir la experiencia espiritual y recibir la luz y la sabiduría. Desde luego no está en el éxtasis ni en las revelaciones, sino en las obras de amor. Dice:

Sólo en la concentración silenciosa,
en un ambiente de calma y espera,
luz y sabiduría, como del cielo,
al buscador llegó.
Tal respuesta interior no lleva
al descanso o quietud sin meta,
sino a obras de amor y de deber
como fin de nuestro ser,
(John Greenleaf Whittier) (1807-1892)

El poeta evangélico mejicano Gonzalo Baez-Camargo incide en el mismo pensamiento:

La vida es tan corta,
y tanto hay que servir y ayudar
que no tengo tiempo
sino para amar.
Ya no quiero riqueza, ni gloria, ni fama,
ni poder para mí:
sólo quiero el gozo
de amar y ayudar y servir.

12.2. LA ILUMINACIÓN RELIGIOSA O LA LUZ INTERIOR ENTENDIDA POR EL CUAQUERISMO

¿Cómo entender la experiencia de iluminación religiosa o luz interior? Como hemos visto anteriormente el cuáquero español Domingo Ricart la entiende a la manera del mundo evangélico y destaca el sentido de "nuevo nacimiento" y el mundo de la espiritualidad universal como una iluminación interior que produce un cambio de visión profundo en el sentido de la vida. La percepción de este cambio en el ser humano es inexplicable, como es inexplicable el estado de enamoramiento, el viento o la luz que fue lo primero que creó Dios. El enamorado siente haber descubierto su media naranja, aunque tenga enormes defectos, pero nos dirá que tiene un buen corazón y unos ojos muy bonitos. Ve las cosas positivas pero también porque los mismos defectos le llenan su corazón, son la semilla de

su felicidad que viene envuelta en sueños y esperanza. El viento dice la Escritura "sopla donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu" Juan 3:8. Es Dios en todas partes. Espíritu es viento y por tanto es soberano, misterioso e incomprensible. Nadie puede controlar al Espíritu ni al viento, aunque sus efectos son experimentables y así pasa con el Espíritu de Dios. Nadie lo puede encadenar, monopolizar, ni manipular. Pero esto se nos olvida y manipulamos con nuestra religión hasta la voluntad de Dios, los propósitos de Dios, intentando quitar su Soberanía. Sin embargo el viento y Dios hacen lo que quieren, cuando y a quien quieren porque es libre y poderoso infinitamente. Tengo una creyente y amiga que siempre se preocupa de estos temas del mal en el mundo y yo la respuesta que tengo es que Dios sigue mandando en el mundo, que quita y pone reyes en un momento y pone y quita el covid-19 cuando quiere. Sus caminos nos son ocultos e incomprensibles pero los efectos son evidentes. El misterio rodea nuestras vidas, siempre hay un enigma que descifrar. Hace unos días leía la noticia de un astrólogo que decía que había luz en el universo. Su experimento consistía en sacar de su cámara todos los elementos de luz, soles y estrellas, con una especie de Photoshop, pero aun así existía luz en el universo. ¿Será esta la luz que Dios crea el primer día? La Biblia dice: 1 Juan 1:5 "Y esta es la Promesa que oímos de él, y os la anunciamos: Que Dios es luz, y en Él no hay tinieblas". Este texto es claro y yo no entiendo la filosofía de lo bueno y malo en Dios, luz y tinieblas a la vez. El concepto de luz que usaremos más adelante es precisamente ser iluminados por la Luz interior como conocimiento que suministra una verdadera percepción y comprensión real.

Los primeros cuáqueros entendían la percepción de la Luz interior cuando se refería a verdades bíblicas contraponiéndolo al concepto falso y poco profundo adquirido mediante los sentidos y la razón humana. Barclay sin embargo entenderá en su *Apología* que había que escuchar el Espíritu de Dios en otras formas de conocimiento religioso. Sin embargo muchos cuáqueros alabarán la intuición y denigrarán la razón, aunque tengan que reconocer el poder de la razón para operar sobre estas ideas intuitivas e iluminadas para sacar conclusiones.

Thomas Story[167] avanzará en el tema de la Luz interior argumentando que el ser humano posee una "mente espiritual o sentidos metales" que le permiten formar una idea de Dios aunque sea parcial y desfigurada. Los sentidos físicos no solo están limitados sino que son diferentes a la Luz interior. Igual que la nariz no puede detectar la luz, los sentidos externos no están preparados para recibir verdades espirituales. Sin embargo Story y los demás cuáqueros aceptaron cada vez más el mundo natural, la creación de Dios, como un reino de experiencia y obtención de luz espiritual, aunque no fuese la Luz interior. Paso a paso el mundo físico dejó de ser rechazado por mundano y sensual, sino que como dice Romanos1:20 "*Porque desde la creación del mundo, sus atributos invisibles, su eterno poder y divinidad, se han visto con toda claridad, siendo entendidos por medio de lo creado, de manera que no tienen excusa*". Como buenos puritanos de su tiempo que rechazaban el mundo, aceptarían "los largos atardeceres otoñales que se acercan, pueden ser favorables para el ejercicio de ese tipo de meditación que va más allá de las cosas terrenales. Un paseo bajo la luna de la cosecha puede emplearse para el mismo propósito. Una mente no se para en la creación, sin ser llevado por ello al creador, [y] a menudo encuentra causa de reverencia en sus obras".

Se comenzó a entender por algunos cuáqueros que las "cosas mundanas", cosas alejadas de lo espiritual, también eran espirituales, podían ser fuente de inspiración religiosa ya que la Luz interior ve más allá del mundo físico y conseguir así ver el sentido de la creación. Con esta nueva forma de entender la espiritualidad, el siglo XVIII se llenaría de Amigos ejercitando la botánica, la astronomía y ciencias observables, apreciando el mundo, la belleza de la naturaleza y hasta la poesía natural. Muchos de estos poemas servían también como fuente de entendimiento moral de donde extraían sus máximas. El percibir a Dios en la Naturaleza era tema recurrente en los poetas que usaban el universo como fuente de reflexión religiosa y del espiritualismo cuáquero. La

[167] La Biblia, La Creación Y La Luz Interior: Tensiones dentro de la ciencia Cuáquera Geoffrey Cantor. Universidad de Leeds

escrupulosidad de la espiritualidad cuáquera salta a la vista en cuanto a los conflictos internos que producía el estudiar el mundo físico. John Rutty en una reunión de adoración decía: "Señor, recuerda no el pecado de mi juventud y edad, incluso el de idolatrar la naturaleza. ¡Ay! Dame ahora tiempo para redimirme, precioso tiempo". Sin embargo, lejos de dejar de practicar su ciencia, en la siguiente anotación de ese mismo día se puede leer: "Procedí, sin embargo, [¿escribiendo?] en la Historia Natural de la ciudad de Dublín, con satisfacción". Siempre luchando entre dos polos: insatisfecho de no haber logrado un estado de gracia, pero incapaz de dejar las investigaciones científicas, estar con un pie en el mundo de la Ilustración y sofisticación mundana y otro en el semillero de la espiritualidad cuáquera.

El simbolismo de la luz que fue relevante en la Ilustración, también lo fue en muchos cuáqueros entre ellos Pedro Balling. Comerciante de Amsterdam que conocía las lenguas latinas, griega y española y que viajaba por negocios frecuentemente a la Península Ibérica, escribió anónimamente en 1662 el opúsculo "*Luz sobre el candelero*" un tratado místico que otorgaba un alto valor a la luz interna. Defendía que cada ser humano debía volverse sobre sí mismo para hallar la salvación y la felicidad, siendo la luz interior la fuente inexplicable de todo conocimiento. Algunos [168] añaden sobre el contenido de este opúsculo que mediante la luz interior de "la razón" es posible hallar la unión con Dios y la concordia entre las denominaciones. Es decir, a diferencia de los cuáqueros que entienden la luz interior con la guía del Espíritu Santo, para Balling no sería otra cosa que el intelecto de cada ser humano aunque se pueda considerar el opúsculo como el manifiesto de una religión mística no confesional. Sería pues un texto de exhortación a la filosofía y a la iniciación de la verdadera religión al mismo tiempo. "Balling nunca invita a sus lectores a adscribirse a ninguna religión constituida, sino a pensar por sí mismos. La "luz" es aquí definida como "el auténtico primer principio de toda religión" y como camino a la verdad del que dispone todo ser

[168] La potencia de los esclavos. Conjetura sobre un silencio de Spinoza. Diego Tatián

humano aunque jamás haya leído las Escrituras". Los cuáqueros no menospreciaron la Biblia, como decían sus adversarios, pero enfatizaban la absoluta necesidad del Espíritu Santo para que esta fuera revelada en lo íntimo. Evidentemente la Luz interior, que mora en el corazón de cada creyente supuso un cambio en la búsqueda de Dios, de conocer otros horizontes en lo íntimo, frente a la ortodoxia fría y exterior.

El historiador y teólogo Justo L. González dice respecto a la luz interior:

"Esta luz es una semilla que existe en todos los seres humanos, y es el verdadero camino que debemos seguir para encontrar a Dios. La doctrina calvinista de la corrupción total de la humanidad le parecía -a los cuáqueros- una negación del amor de Dios y de su propia experiencia. Al contrario, decía Fox, en toda persona queda una luz interna, por muy eclipsada que esté por el momento. A su vez, esto quiere decir que, gracias a ella, los paganos pueden salvarse. Empero esa luz no ha de confundirse con el intelecto ni con la conciencia. No se trata de una razón natural, como la de los deístas, ni tampoco de una serie de principios de conciencia que señalen hacia Dios. Se trata más bien de algo que hay en nosotros que nos permite reconocer y aceptar la presencia de Dios. Es por la luz interna que reconocemos a Jesucristo como quien es; y es también gracias a ella que podemos creer y entender las Escrituras. Luego, en cierto sentido, la comunicación con Dios mediante la luz interna es anterior a todo medio externo". Este es un buen resumen de lo que venimos exponiendo. Sin embargo el espíritu de la Ilustración buscó las causas de la irracionalidad humana allí donde no se podía demostrar que dos y dos son cuatro. Voltaire[169] definió el fanatismo como el "el efecto de una conciencia falsa, que sujeta la religión a los caprichos de la fantasía y el desconcierto de las pasiones" aunque también buscó el sentido de la luz interior en sus cuatro primeras cartas filosóficas tratando sobre los cuáqueros.

[169] Cartas filosóficas. Voltaire

En conversación con un cuáquero de Londres desarrolla toda la doctrina y práctica de vida de los cuáqueros y dice sobre la iluminación interior:

"- ¿Pero cómo podéis saber si es realmente el espíritu de Dios el que inspira vuestros discursos? -insistí.

-Quienquiera que ruegue a Dios para que lo ilumine, quienquiera que anuncie las verdades evangélicas como él las siente, puede estar seguro de que es Dios quien lo inspira. Dicho esto, me abrumó con citas de las Escrituras que demostraban, en su opinión, que no puede haber cristianismo sin revelación inmediata, y añadió estas notables palabras:

- Cuando mueves uno de tus miembros ¿es tu propia fuerza quien lo impulsa? No, sin duda, pues a menudo ese miembro tiene movimientos involuntarios. El que creó tu cuerpo es el que anima ese cuerpo de barro y las ideas que recibe tu alma, ¿eres tú quien las forma? Todavía menos, pues ellas nacen a tu pesar. El creador de tu alma es quien te da tus ideas, pero como le ha dado libertad a tu corazón, da a tu espíritu las ideas que aquél merece. Tú vives en Dios, actúas y piensas en Dios. No tienes más que abrir los ojos a esta luz que ilumina a los hombres; entonces verás la verdad y la harás conocer.

- ¡Ah! --exclamé-, esto parece dicho por el padre Malebranche.

-Conozco a tu Malebranche -dijo--. Era un poco cuáquero, pero no lo bastante.

Estas son las cosas más importantes que aprendí sobre la doctrina de los cuáqueros".

12.3. LA MÍSTICA DE LOS AMIGOS Y EL ENTUSIASMO.

Los seguidores de Fox fueron llamados "cuáqueros" no solo porque un Juez fue reprendido por Fox diciéndole que debería temblar ante la Palabra de Dios. Otra de las razones de este calificativo se refiere a que era común que los cuáqueros temblaran o se sacudieran durante las reuniones ante la intensa

presencia del Espíritu Santo. Esta mística y este entusiasmo ya exceden de lo que hemos venido exponiendo sobre la teología cuáquera. Corresponden a algo cercano a la presencia numinosa como manifestación de poderes religiosos o milagrosos. En Fox y algunos cuáqueros fundacionales ocurrían cosas extrañas que iremos relatando. No solo se reunían para el culto los convertidos por predicadores itinerantes, sino que sentados en silencio esperaban hasta que el Espíritu Santo movilizara a alguno de ellos para cantar un himno, orar o predicar, cosas que también podían hacer las mujeres. Si el Espíritu Santo no actuaba, se disolvían, reflexionando sobre su relación con el Señor. Esta espera en el Espíritu Santo, para que Dios hablara y mostrase el camino, llevaría a Fox a prisión más de cien veces a lo largo de su vida pero también a que muchos seguidores de todas las denominaciones llegaran por cientos a ver y escuchar a George Fox. Fox y los primeros cuáqueros creían en ser llenos del Espíritu Santo, con la evidencia de hablar en otras lenguas. Un antiguo cuáquero escribió varias veces estas palabras: "Nuestras lenguas fueron sueltas y nuestras bocas abiertas, y hablábamos con nuevas lenguas a medida que el Señor nos daba palabra". Un testigo señaló que, en esas reuniones, la presencia del Espíritu Santo era tan intensa que se sentía como si el alma estuviera en una agonía desesperada, tan dolorosa que tenía un efecto externo. Con frecuencia los que asistían a las reuniones se sacudían en medio de "gemidos, suspiros y lágrimas", como "una mujer en trabajo de parto". Algunos se desmayaban, como si tuvieran "epilepsia" y, con los labios lívidos y las manos temblorosas, los adoradores podían permanecer en este estado, tendidos en el suelo durante horas."

Estos estados espirituales que se dan en todas las religiones y en todas las culturas no era lo que buscaban los cuáqueros en su predicación y testimonio aunque ese hablar de Dios, esos mandatos divinos al espíritu de Fox en ocasiones parecieran excéntricos y sin sentido. El prominente cuáquero que mejor conocía a Fox, William Penn, dijo de él: “Jorge Fox, era un hombre dotado por Dios de una profundidad clara y asombrosa y capacidad para discernir los espíritus de otros, y controlar el suyo propio. … En su ministerio, luchó mucho para abrir a las personas a la Verdad y fundarlas en el principio y fundamento, Cristo Jesús, la Luz del mundo, y, al conducirles a aquello de Dios en ellos, podían llegar a conocerle mejor a Él y a ellos mismos. … Se destacaba en la oración. … Conocía y vivía más

cerca del Señor que otros. … Aunque Dios le había revestido de gracia y autoridad divinas, y su presencia emanaba una majestad religiosa, nunca abusó de ellas, pero ocupó su lugar en la Iglesia de Dios con gran mansedumbre, humildad atrayente, y moderación. … Habiendo estado con él en muchas ocasiones durante semanas y meses corridos … en este país y en el extranjero, puedo decir que jamás le vi fuera de su ambiente o que no estuviera a la altura de toda necesidad y situación"170.

Para Driver, Fox es más moderado en los pensamientos de su Diario. Se puede entender a Fox cuando escuchaba la voz de Dios y dice en el Diario: "Luego de recibir esa revelación del Señor de que formarse en Oxford o Cambridge no era suficiente preparación para ser ministro de Cristo, tuve en menor estima al clero, y me fijaba más en los disidentes. Entre ellos descubrí cierta compasión y, luego, muchos de ellos se convencieron por lo que les fue revelado. Pero además de dejar al clero, también abandoné a los predicadores separatistas y a los de mayor renombre; porque me di cuenta de que ninguno de ellos tenía una palabra para mi condición. Y cuando mis esperanzas en ellos y en todos los hombres se esfumaron, … entonces escuché una voz que me decía: "Hay uno, Jesucristo, que tiene palabra para tu condición". Y cuando la oí, mi corazón saltó de alegría. … Jesucristo … ilumina, da gracia, fe y poder. Así que, cuando Dios obra, ¿quién lo puede detener? Y esto lo supe experimentalmente. (Jorge Fox: Diario, I.) Supone este descubrimiento de Fox no solo haber reconocido una Verdad, Jesucristo, atrapar un sentido de la vida que estaba oculto tras las tradiciones, la religión y la sabiduría humana, pero que también con los años se va descubriendo en todos los hombres que tampoco los valores religiosos tienen solución a los problemas personales de la existencia.

Los primitivos cuáqueros no solo se sintieron con un mensaje profético en sus bocas, con unas extrañas señales convulsivas en sus cuerpos al sentir la presencia del Espíritu, en agonías dolorosas con gemidos y lágrimas, siendo

[170] La fe en la periferia de la historia, Juan

instados a seguir la voz de Dios y los nuevos caminos trazados, sino también con visiones como esta. "En una colina alta en el noroeste de Inglaterra (Pendle Hill) recibió una visión que le habría de transformar en vocero efectivo de una visión realmente profética y radical. "Vio a un pueblo, tan numeroso como partículas bajo el sol, que habría de ser atraído al Señor para que hubiera un solo pastor y un solo rebaño. Y mirando hacia el norte, Vio a un gran pueblo en esa área que habría de recibirle a él y a su mensaje". Visión, intuición o compromiso por servir al llamamiento de Dios es difícil de deducir, pero estaríamos en la normalidad de la realidad humana. Sin embargo hay otros relatos más de exaltación del "entusiasmo" y menos comprensibles. No podríamos considerar relatos de "entusiasmo", ni de revelación, la percepción que Fox tuvo de la ineficacia espiritual de los sacerdotes, (según relata en su Diario) o de la consideración de la mujer a la que "una clase de gente sostenía que la mujer no tiene alma, añadiendo ligeramente, no más alma que un ganso". Se podría entender como *intuición reveladora* este relato: "Iba un día, en Mansfield, paseando por el lado de la Iglesia, cuando el Señor me dijo "Lo que la gente pisotea tiene que ser tu alimento", y al hablar el Señor me reveló que así la gente en general como los eclesiásticos pisotean la vida, incluso la vida de Cristo; nutriéndose de palabras y alimentándose uno al otro con palabras pisotean la vida y aplastan bajo sus pies la sangre del Hijo de Dios, cuya sangre era mi vida y vivía en las vacías nociones con que hablaban de Él. Me pareció extraño, al principio, que yo debiera de alimentarme de aquello que los grandes eclesiásticos pisoteaban; pero el Señor me lo reveló claramente por su eterno espíritu y poder".

Del mismo modo, otros relatos visionarios no pasarían de ser para nosotros ideas para desarrollar en un discurso: "En nuevas revelaciones, me sentí dirigido a hablar sobre "*Los tres Estados y los tres Maestros*," de la manera siguiente: "Dios fue el primer Maestro del hombre y la mujer en el paraíso, y, mientras estos se mantuvieron en Sus enseñanzas y las observaron, fueron a imagen y semejanza de Dios en rectitud y santidad, dominando todo lo que Él había creado, en estado de bendición, en el Paraíso de Dios". Sin embargo, en otros lugares de su Diario y

en el Libros de los Milagros de George Fox[171], aparecen los discernimientos, los fenómenos extraños rayando en lo milagroso, profecías, insólitas muertes de perseguidores y debates llenos de fuego como: "No hay que buscar a Dios en templos ni altares, Dios está en nosotros: de Dios es la voz que en el fondo de nuestra conciencia nos acusa de nuestra maldad, de Dios es el impulso que nos incita a la caridad; de nosotros depende que sigamos el impulso y que nos humillemos ante la voz acusadora. De acuerdo con estos principios, no hay intermediario posible, entre Dios y el hombre de no ser Jesucristo, que es el Camino, la Verdad y la Vida; en El no hay límite definido que separe lo divino de lo humano". Fox se sentía inspirado y por tanto hablaba de manera distinta que otros oradores hasta el punto de que cada pensamiento lo escenificaba en contorsiones y muecas; retenía el aliento y luego lo expelía con violencia. Este ejercicio respiratorio y el habla nasal así como las contorsiones y el temblor, terminó siendo costumbre que luego imitarían sus discípulos.

Fox es reconocido como líder de la Reforma radical y creo que esto puede significar un nivel sucesivo y diferente al que Servet intentó con su *Restitución del cristianismo*. No hay milagros en Servet, nada extraño sino natural producido por el aire y el calor mediante la circulación de la sangre. Sin embargo en Fox dice en su Diario: "Después de que me pusieron en libertad de la cárcel de Nottingham, donde me habían mantenido prisionero durante mucho tiempo, viajé como antes, a la obra del Señor. Al llegar a Mansfield Woodhouse, había una mujer distraída bajo la mano de un médico, con el pelo suelto sobre las orejas. Estaba a punto de dejar su sangre, siendo atada primero, y mucha gente puesta sobre ella, sosteniéndola con violencia; pero él no podía obtener sangre de ella. Deseaba que la desataran y la dejaran en paz, porque no podían tocar el espíritu en ella por el cual estaba atormentada. Así que la desataron; y me conmovió hablar con ella, y en el nombre del Señor para que ella se aquietara. Y el poder del Señor asentó su mente, y ella se enderezó. Después recibió la verdad, y continuó en ella hasta su

[171] El Libro de los Milagros de George Fox

muerte; y el nombre del Señor fue honrado. Muchas cosas grandes y maravillosas fueron producidas por el poder celestial en aquellos días; porque el Señor desnudó su brazo omnipotente, y manifestó su poder para asombro de muchos; por medio de la virtud sanadora del poder, muchos fueron liberados de grandes enfermedades, y los demonios fueron sometidos a través de su nombre. Bendito para siempre sea el nombre del Señor, y que sea honrado eternamente, y sobre todo exaltado y magnificado es el brazo de su glorioso poder por el cual ha realizado gloriosamente: que el honor y la alabanza de todas sus obras se le atribuyan solo a él".

No nos sorprende la jerga religiosa del leguaje usado por Fox porque es muy parecido al lenguaje de hoy en determinados movimientos del Espíritu. Es fácil acostumbrarse a frases teológicas abstractas que no sabemos lo que dicen o al menos no tienen fácil explicación. Según voy leyendo intento no sobreentender o explicar con mis conceptos aprendidos frases como esta que parece fácil para cualquier protestante medio: "Nosotros esperamos con nuestras mentes y nuestros corazones abiertos a lo Divino para que la Verdad sea conocida entre nosotros". Habla de la Luz interior que nos conduce a la Verdad de Dios. Esta es mi traducción mística. ¿Es correcto que esperemos con la mente y corazón solamente? ¿No suscita la esperanza las cuestiones del sentido vida? ¿No somos esperanza? ¿La esperanza no es misterio? Es posible que nadie se haga estas preguntas, ni siquiera estoy seguro si están bien hechas, pero es algo relacionado con la forma de hablar de Fox y como el mundo religioso posterior aprende el lenguaje o la jerga que cada uno interpreta a su manera.

Siguiendo con los milagros de Fox algunos no pasarían de ser una adecuada manipulación de salvamento en caso de accidente y no una resurrección como titulan algunos autores. "Mientras estábamos en Shrewsbury, ocurrió un accidente, que por el momento supuso un gran ejercicio para nosotros; John Jay, un amigo de Barbados, que vino con nosotros desde Rhode Island, y tenía la intención de acompañarnos a través del bosque a Maryland, tomó a montar un caballo del que cayó mientras corría y lo arrojó sobre su cabeza, rompiéndose el cuello, según lo informado por la gente. Aquellos que estaban cerca de él lo recogieron como muerto, lo llevaron por un buen camino, y lo pusieron contra un

árbol. Llegué a él tan pronto como pude; y, viéndolo, concluí que estaba muerto. Mientras me estaba compadeciendo de él y de su familia, me alejé de su pelo, y su cabeza se volvió. Entonces tomé su cabeza en mis dos manos, y poniendo mis rodillas contra el árbol, levanté la cabeza, y no vi nada fuera o roto de esa manera. Luego puse una mano debajo de su barbilla, y la otra detrás de su cabeza; y levanté la cabeza dos o tres veces con todas mis fuerzas. Pronto me di cuenta de que su cuello comenzó a crecer rígido de nuevo, y luego comenzó a sonar su garganta respirando rápidamente después. La gente se sorprendió; pero les dije que si tenían buen corazón y eran de buena fe lo llevasen a casa. Lo hicieron, y lo pusieron junto al fuego. Les dije que le compraran algo caliente para beber y le pusieran una bata. Después de haber estado en la casa por un tiempo, comenzó a hablar; pero no sabía dónde había estado. Al día siguiente nos fuimos y viajamos (y él con nosotros, bastante bien) a unas dieciséis millas, a una reunión en Middleton, a través de bosques y pantanos, y sobre un río, donde nadamos con nuestros caballos, y lo superamos sobre un árbol hueco. Después de esto viajó muchos cientos de millas con nosotros".

Es normal que Fox tuviera algún crítico. Uno de ellos fue John Owen (1616-83), contemporáneo con Bunyan y Cromwell. Owen estaba dispuesto para admitir que de las reuniones silenciosas y de adoración cuáqueras, se podría encontrar edificación, pero consideraba a los cuáqueros pobres almas engañadas". La enseñanza sobre la luz interior la consideraba un ataque al Espíritu Santo, una luz "fingida" e incluso un producto oscuro de Satanás. El temblor y la agitación del cuerpo evidencia poderosa del Espíritu, lo consideraba un tormento a hombre y mujeres en estas reuniones, "un espíritu de esclavitud". Para Owen tal simplicidad en la adoración le parecía defectuosa al faltarle los sacramentos, como el bautismo y la Cena del Señor. La mística unificadora de la iglesia, donde Cristo es la cabeza y los creyentes miembros del cuerpo, no se imputa a Cristo ni se le recuerda al no haber símbolos (sacramentos) y se le atribuiría a los elegidos. En realidad Owen propone una teología trinitaria, donde el Espíritu Santo efectúa la unión de Cristo y su Iglesia

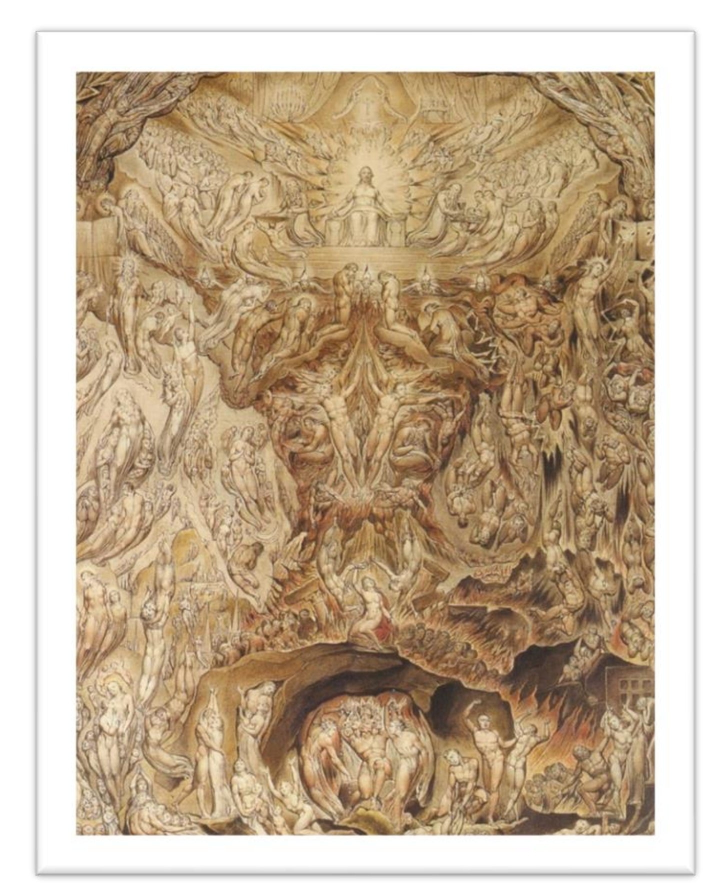
12. LA EXPERIENCIA VISIONARIA EN LAS PROFECÍAS ILUMINADAS DE WILLIAM BLAKE



William Blake

El pensamiento medieval comprendió que la imaginación, el arte gótico y la belleza material podrían ser funciones del alma intermediarias con los sentidos corporales para la trasformación espiritual del hombre. La imaginación permitía ver "con los ojos del alma" el mundo invisible que está más allá de lo que el hombre pueda ver. De esta manera el mundo sensible se constituye en una vía de conocimiento espiritual dando lugar en aquellos siglos a la proliferación de las imágenes en las prácticas religiosas como proponía Suger, abad de Saint-Denis. Si Agustín de Hipona ya había relacionado la lectura como camino entre lo material y lo espiritual, enfatizando el nexo existente entre lectura, pensamiento e imaginación, esta actividad lectora era el agente visible de la acción invisible de Dios en el ser humano. En el siglo XVIII el poeta, grabador y pintor británico William Blake destaca por su obra artística y su carácter altamente espiritual. Sus visiones expresadas en su obra poética, sus láminas, grabados y sus comentarios hacen de su personalidad uno de los primeros artistas de la modernidad aunque de difícil clasificación. En los momentos en que su inspiración faltaba se arrodillaba orando y suplicando inspiración para imaginar tantos nombres bíblicos y míticos como pintó y grabó. Hombre heterodoxo, no dejó de tener opinión de muchas facetas humanas y especialmente de la desigualdad. Me ha llamado la atención este dicho suyo sobre el ser humano: "El hombre no posee

un cuerpo diferente a su alma, pues el llamado cuerpo constituye una parte del alma percibida por los cinco sentidos, principales aperturas al alma en esta era".



Visión del juicio final. W. Blake

Para Blake la Biblia es el gran código artístico y en sus notas y pinturas sobre "*Una visión del Juicio Final*" resumió los fundamentos espirituales de su obra indicando las relaciones entre, arte, poesía y visión, siendo la poesía, la música y la pintura los tres poderes en el hombre para conversar con el paraíso. Pero también es considerado en sus creencias como un hombre entre la ortodoxia y el misticismo. Dice Francisco Gimeno [172] que es importante destacar esta vinculación temprana entre ortodoxia y misticismo porque, las diversas interpretaciones esotéricas de Blake no se hallan en realidad demasiado lejanas a la interpretación cristiana tradicional. En general coinciden en destacar la admisión por Blake de la existencia de un Ser Superior trascendente y

[172] Imaginación, deseo y libertad en William Blake / Francisco Gimeno Suances / Tesis doctoral/William Blake, vidente de este cielo

considerar su obra como una "vía mística" de retorno a dicho ser. Su pretendida creencia en que dicha acción providente era ejercida por un Dios trascendente, omnipotente y todopoderoso, pues "creía en Dios Padre… Creador del Cielo y de la Tierra; y en Jesucristo su único Hijo nuestro Señor, que nació… de María, y en el Espíritu Santo", si bien "Blake no dejó muy clara su postura respecto a la Trinidad"; y, en fin, en directa relación con lo anterior, su hostilidad a cualquier forma de predestinación y su rechazo del ritualismo religioso, práctica común en muchos místicos.

En el blog de *Literatura Inglesa* que firma Talatandrea X. Rodriguez[173] nos dice que William Blake reacciona claramente contra esta postura racionalista baconiana, sobre la que ha leído y ha reflexionado. En Notas a Bacon plantea las deficiencias que ve en aquél. "... La verdad evidente por sí misma es una cosa y la verdad fruto del raciocinio es otra. La verdad racional no es la verdad de Cristo, sino la de Pilatos. Es el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal ...". Blake contrapone a la imagen de una verdad, producto de la Razón, una verdad trascendental a cuyo conocimiento no es posible acceder a través de esta mentalidad racional. Dicha verdad es una cuestión de fe, ... es necesario un salto de fe para acceder a ella. También llama la atención en esta autora o autor que no haga mención del misticismo en Blake, aunque su poesía esté llena de imágenes sobre Dios y el hombre. "Dios prohibió que la Verdad se cifrara en una demostración matemática ..." ó "... Todo lo que es valioso en el terreno del conocer es Superior a la Ciencia demostrativa: lo que se pesa o se mide ..." ... para Blake la Verdad trasciende los hechos empíricos o racionales. "... El que ve lo Infinito en todas las cosas, ve a Dios. El que no ve más que el principio de la Razón, no se ve más que a sí mismo ..." El artista afirma del ser humano que: "...Si las puertas de la percepción estuvieran purificadas todas las cosas se le habrían mostrado al hombre como son, infinitas. Pero el hombre se encerró en sí mismo,

[173] William Blake. Príncipe mental. Talatandrea X. Rodriguez https://docs.google.com/file/d/0B5GT5LO4Du4YYzlYRkwxUzlFdUU/edit?resourcekey=0-G4rS6QyvSYJfQ7LezSYjeQ

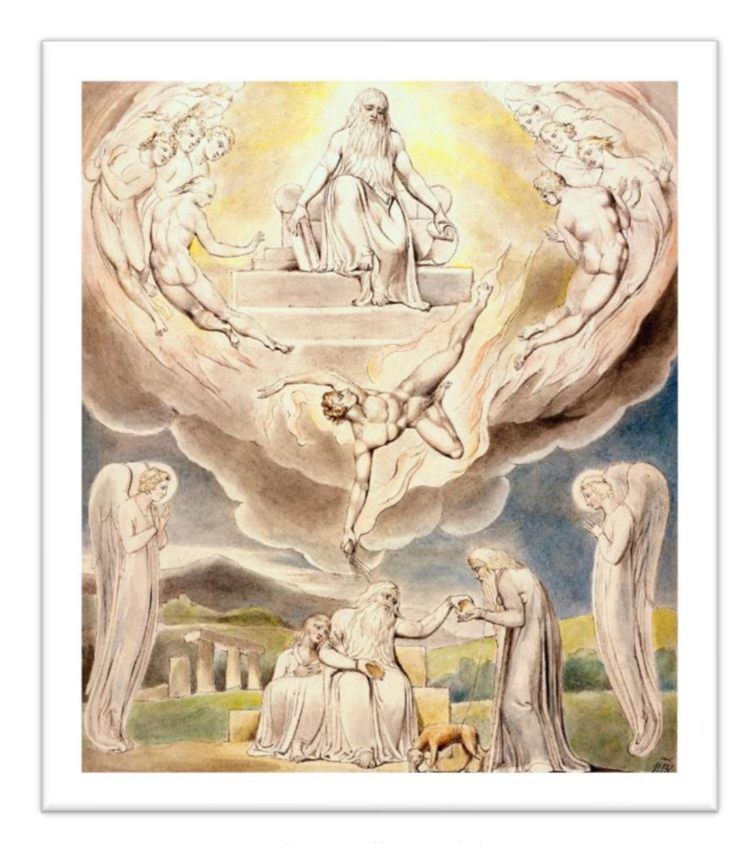
hasta el punto de ver todas las cosas a través de las estrechas grietas de su caverna..."

Desde la ortodoxia protestante es posible que Blake sea heterodoxo, aunque sus aportaciones a la espiritualidad, antropología y hermenéutica bíblica sean más importantes de lo que se acepta. Las raíces de su visión cristiana no le impiden hacer una obra original llena de imágenes poéticas y pictóricas aunque algunos autores quieran fundamentarla en un supuesto misticismo y otros en una carencia de sustrato filosófico, como comenta en su tesis Francisco Gimeno. Para Gimeno dos de las mejores interpretaciones de Blake son las de Northrop Frye y David V. Erdman. Para Frye la obra de Blake habría integrado su sistema poético a la estructura literaria de la Biblia. El trabajo de Erdman se fija más en la dimensión social y política en sus "profecías continentales" y poemas proféticos finales *Milton* y *Jerusalén*, marcados de una crítica demoledora del sistema bélico del naciente capitalismo. Llama la atención Gimeno de la escasa difusión de la obra de Blake en España. Sin embargo, es el público de habla española quien fuera de los primeros en conocer la obra de Blake en 1826 en la edición de Méjico y Londres de "*Meditaciones poéticas*" del protestante liberal español y exiliado José Joaquín de Mora del que cantamos en nuestras iglesias muchos de sus himnos.

Dice Gimeno que "Rudolph Ackermann al fallecimiento de Cromek (1809) adquirió las planchas y los derechos del libro, que, con diversas variaciones y tras no pocas discusiones con Blake, reeditó en cuatro ocasiones hasta 1823. Aun cuando este trabajo supuso para el artista escasos beneficios económicos y una fuente perpetua de frustración, lo cierto es que estas ilustraciones fueron su obra más conocida y elogiada, y ello indujo a Ackermann a planear una edición de la obra dentro de su producción para el público de habla española. Entre sus colaboradores más asiduos se encontraba Mora, renombrado abogado, periodista y literato, quien entre finales de 1823 y septiembre de 1824 publicó para el impresor nada menos que diez volúmenes de Blake, tanto originales como traducciones, y a quien encargó la composición de una serie de poemas originales que acompañaran a las ilustraciones de Blake, probablemente para "evitar el acusado matiz protestante que existe en el poema de Robert Blair, como en otras composiciones sermoneadoras y fúnebres del prerromanticismo inglés del siglo

XVIII" y "no alarmar en sus creencias a los católicos lectores de la América del Sur". Paradójicamente, Mora, defensor del constitucionalismo y de un deísmo panteísta más o menos difuso, estaba más cercano a las ideas de Blake –las cuales, evidentemente, desconocía- que a las del propio Blair; pero, fuera por decisión suya o de Ackermann, decidió emplear en sus textos un tono sacro y grandilocuente que se ajustaba poco a sus propias creencias y menos aún a los dibujos de Blake. Se consumaba, así, un peculiar círculo de "infidelidades": la de Blake al poema original, la de Cromek hacia Blake, y, en fin, la de Mora a su propio estilo y a las ilustraciones.

13.1. EL DIOS DE WILLIAM BLAKE



Job 1 : William Blake

No resulta fácil precisar el pensamiento de Blake, sabiendo de su heterodoxia y de su imaginación para dar sentido a la vida y a la eternidad. Mucho más difícil será la explicación sobre la imagen de Dios aunque partamos de una visión cristiana y hebrea. Dice Blake: "Por lo que a mí respecta, afirmo que no contemplo la Creación exterior, que considero un impedimento para la acción. Al igual que la suciedad en mis pies, no

forma parte de mí. Alguien preguntará: ¿acaso cuando el Sol se alza no ves un disco redondo de fuego semejante a una guinea? ¡Oh, no, no! Veo una innumerable compañía de las huestes celestiales proclamando 'Santo, Santo, Santo, es el Señor Dios todopoderoso'. No le pregunto a mi ojo corpóreo o vegetativo más de lo que le preguntaría a una ventana acerca de una imagen. Miro a través de él y no con él."

La Sociedad Blake en 1912 decía de él: "si bien Blake es renombrado como un revolucionario en política y filosofía, un visionario en arte y literatura, y un herético en la tradición erudita y la religión, no dudo que tardará poco en ser reconocido como uno de los mayores profetas cristianos", pues "es grande entre los creyentes cristianos (...) y, desde luego, ortodoxo". J. Foster Howe afirmó que Blake "era el verdadero espíritu místico, cerrado a todos los hechos del tiempo y del espacio, pero abierto por completo a las realidades de la Eternidad". También coinciden en destacar que sus interpretaciones no están demasiado alejadas de la tradición cristiana, destacando la existencia de un Ser Superior trascendente. Sin embargo, resulta bastante complejo hacer un comentario lúcido de su pensamiento religioso sacado de las imágenes visionarias y un lenguaje poético y paradójico.

El gran conocedor de Blake, Francisco Gimeno[174], en su tesis doctoral, señala tres principios que destacan en sus creencias o formas de entender el mundo. En primer lugar el desarrollo de un Imperio Universal que somete a cada individuo a las "cadenas forjadas por la mente". El deterioro de la condición humana se hace evidente en el dominio de unos hombres sobre otros. Las religiones organizadas y la filosofía abstracta tienen el absoluto predominio alcanzado por la razón lógica y la Ley moral, siendo las herramientas para forjar el pensamiento y la organización social. En segundo lugar, la ruptura de esas cadenas solo sería posible, recurriendo a medios imaginativos que permitieran la recuperación integral de las facultades humanas, "el Hombre Eterno de imaginación"

[174] Imaginación, deseo y libertad en William Blake. Francisco Gimeno Suances

incluyendo la razón. Esto supondría una regeneración continua para recuperar al ser humano y su historia. En tercer lugar la practica artística de Blake reivindica el deseo y la pasión consustancial a la naturaleza humana y que es ajena a todo reduccionismo teológico como meta de un "estado final" de perfecta unidad. Sin embargo, Blake entiende que la liberación no puede provenir de un estado unitario, contemplativo y en la misma posición, de ninguna eternidad estática y extática, de todo deseo que paradójicamente quede a un tiempo satisfecho y anulado, pues así las cosas no pueden satisfacer el deseo de infinitud. Si el hombre es imaginación y deseo de conocimiento, de crecimiento y placeres, la liberación debe concebirse como un proceso inestable y abierto a constantes expansiones.

Es muy probable que muchas de las expresiones atribuidas a Blake se saquen de su contexto al ser siempre frases, imágenes y conceptos imposibles de



Ilustraciones al libro de Job. William Blake

explicar. "Es un error pretender explicar a la facultad racional lo que la razón no

puede comprender" -dirá Blake-. Por esta causa no entendemos cómo se puede deducir que Dios sea el servidor del Hombre: "Cada cosa existente tiene tanto derecho a la Vida Eterna como Dios, quien es el sirviente del Hombre" o "Danos este Día Eterno el pan que por justicia nos pertenece, y aléjanos del dinero, las deudas o los impuestos, pues todas las cosas sean comunes entre nosotros". Su radicalidad también se expresa en carta a George Cumberland:

Estimado Cumberland,

He estado muy cerca de las puertas de la muerte y he regresado muy débil, un anciano frágil y tembloroso, pero no en Espíritu ni en Vida, no en lo que concierne al Hombre Verdadero, la Imaginación que vive por siempre. En ese aspecto soy cada vez más fuerte, aunque mi necio cuerpo decaiga (…). Sé demasiado bien que la mayor parte de los ingleses son partidarios de lo Indefinido, que miden según la doctrina de Newton de las fluxiones del átomo. Algo que no existe. Todos ellos son Políticos, y creen que el Arte Republicano es enemigo de su átomo. Pues una Línea o Contorno no se forma por azar, una Línea es una Línea en sus más pequeñas subdivisiones y, recta o torcida, no es conmensurable ni equiparable con ninguna otra cosa. Así es mi Job[175], pero desde la Revolución Francesa los ingleses son todos conmensurables e intercambiables unos por otros, en verdad un feliz estado de acuerdo, con el que yo, al menos, no estoy de acuerdo. Dios me guarde de la Divinidad del Sí y el No, el Jesús rastrero de síes y noes, de suponer que Arriba y Abajo son lo mismo como todos los experimentalistas dan por sentado."

[175] Ilustraciones al Libro de Job

13.2. INFLUENCIA DEL PROTESTANTISMO EN OTRA MÍSTICA DIFERENTE.



La casa de la muerte. William Blake

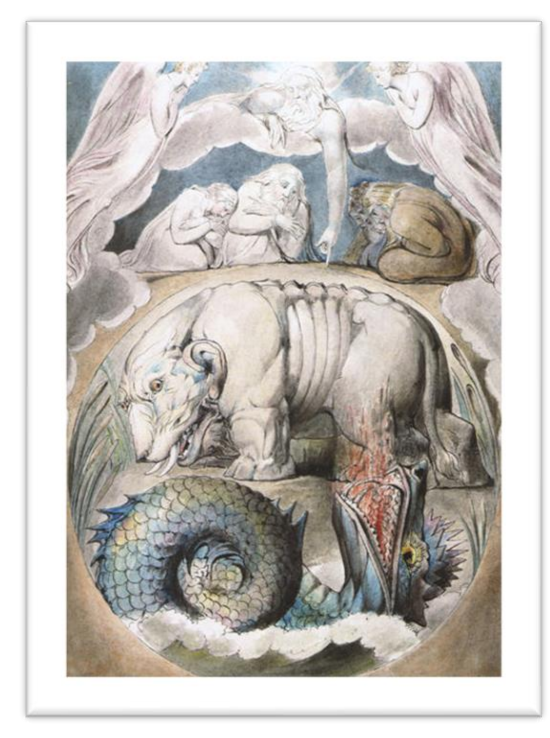
El imaginario español del Siglo XVIII, el Siglo de las Luces, está más ligado al culto católico y más concretamente a las descripciones que los jesuitas hicieron del cielo y del infierno dentro de la más estricta ortodoxia católica. Un imaginario que según Cinta Canterla[176] se usa como medio de control social. "Los textos hablan muy claramente de la necesidad de pagar con dinero las deudas morales

[176] Cinta Canterla. El cielo y el infierno en el imaginario español del siglo XVIII; Anónimo. Doutes des Pyrrohniens

dejadas en este mundo por los difuntos, y ello como una práctica plenamente aceptada socialmente". Además de la infinidad de libros de mística, epítomes y vidas milagreras, se usaban todo tipo de imaginativos y relatos ocurridos en otros lugares pero llenos de intención crematística. Es el caso que cita esta autora de los bonzos chinos que cita al P. Le Comte quien dice que los bonzos no son más que un amasijo de toda la canalla del Imperio Chino, unidos por la necesidad, la pereza y la vagancia, a fin de vivir de las limosnas públicas. Explicaban la necesidad de limosnas como recompensa necesaria para evitar los diferentes grados de tormentos en sus nueve infiernos. El objetivo final es "que se practiquen muchas obras de misericordia. Haced el bien, dicen, y dad de comer a los bonzos; esto último es lo más importante para ellos. Construidles monasterios y templos para que, mediante sus plegarias y sus penitencias voluntarias os libren de las penas que vuestros pecados merecen". "Nuestros misioneros exponen los fraudes que cometen los ministros de los ídolos. Se burlan; pero como dice un antiguo satírico: no hay más que cambiar el nombre, y la cosa le viene a usted como anillo al dedo". Esta habilidad fraudulenta fue la constante jesuítica de todos los tiempos llegando a condenar la Facultad de Teología de París cerca de 1700 de estos relatos de viaje que ponían en entredicho a la religión católica. El autor protestante español Blanco White también se escandaliza de la avaricia con que algunos clérigos de su tiempo acumulan sermones misas y novenas con propósito de seguir comerciando con las indulgencias.

El protestantismo destacará en este siglo XVIII por otros valores y campos diversos como la ciencia, el derecho, la epistemología, la moral, la religión, la política, la historia, etc. pero también en la comprensión, acercamiento y relación entre mundo sensible y mundo inteligible. Dice Francisco Gimeno Suances que la cultura disidente radical, la tradición antinomiana y sin duda la Biblia influyeron grandemente en Blake, apreciándose mejor sus ideas religiosas. Tras metodistas y cuáqueros destacan las influencias de Böehme y Swenderborg como las neoplatónicas y gnósticas. "Las grandes iglesias como los Baptistas, los Congregacionalistas y Presbiterianos, adoptaron posturas contrarias al radicalismo político y al *entusiasmo* religioso, y esta actitud terminó por prevalecer también entre los Cuáqueros, paulatinamente retirados del mundo en una suerte de quietismo político, y los Metodistas, cuyo fundador, John Wesley, tras recibir

severas críticas por el clima "entusiástico"[177] de sus mítines, no dudó en afirmar la imposibilidad de "deshacernos de nuestros pecados, que constituyen la fuente de toda calamidad (...) hasta que temamos a Dios y honremos al Rey". La actitud de Blake hacia estos grupos fue, de hecho, tan hostil como hacia la Iglesia Anglicana"

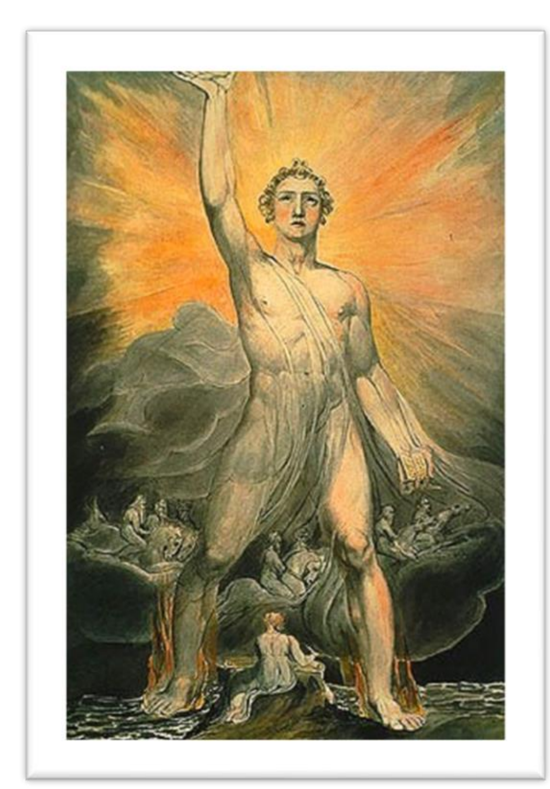


Bekemot y Leviatán. Job 40. William Blake

La base de las ideas religiosas de Blake germina en el terreno del entusiasmo, el avivamiento, el estar poseídos por Dios. Todas las tendencias que se puedan aplicar a Blake como "un radicalismo dentro de la línea de los viejos herejes unitarios, de entre los que Isaac Newton antaño fuera un miembro

[177] Endiosamiento o posesión divina, es un estado en el que se encontraría aquél que «apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es "entusiasmado"» [Fedro, 249d]. "Mas ese entusiasmo, que no halla fundamento en la razón ni en la revelación divina (porque ninguna prueba ni evidencia pueden aducirse de que así sea), «sino que surge de las nociones de un cerebro acalorado o presuntuoso» [IV, XIX, 7], concibiéndose, no obstante, como inspirado directamente con Dios, hará que cualquier individuo entusiasmado entienda como proveniente de la iluminación divina cualquier opinión, por infundada que sea, que haya tenido a bien instalarse en su mente. El entusiasta, diríamos, se tiene, en consecuencia, por infalible y se siente autorizado a defender dogmáticamente no importa qué doctrina o posición que considere dignas de estima, porque ellas han llegado hasta él no de otro modo que por inspiración divina. *Del entusiasmo. O sobre los peligros de la ingenuidad.* Alfonso Fernández Tresguerres El Catoblepas • número 69 • noviembre 2007

destacado, y que en aquel momento contaba con colaboradores de la talla de Joseph Priestley (...) así como que el joven Blake se unió a la tradición subterránea de los diggers y los ranters" no parecen encajar. Para Gimeno, Blake no fue de hecho hombre de escuela o secta alguna, y, de igual manera que amplió sus lecturas a obras filosóficas y mitográficas proviniendo de una familia carente de formación intelectual, pudo obtener con facilidad sus conocimientos sobre el antinomianismo, cuyas doctrinas flotaban en el ambiente de la época, de las más diversas fuentes. Estas podían ser tanto del trato con denominaciones religiosas que compartían algunos de sus principios, como los Hermanos Moravos, los Metodistas Irregulares (equiparados peyorativamente a los *ranters*) y los propios Muggletonianos, o por su lectura de las numerosas recopilaciones de textos de los *ranters* y otras facciones radicales de los *levellers* publicadas durante las décadas de 1780 y 1790. En realidad, dado el profundo individualismo de Blake y su aborrecimiento de cualquier noción de predestinación o elección, considero poco probable que sintiera especial atracción por ninguna de las congregaciones de su tiempo".



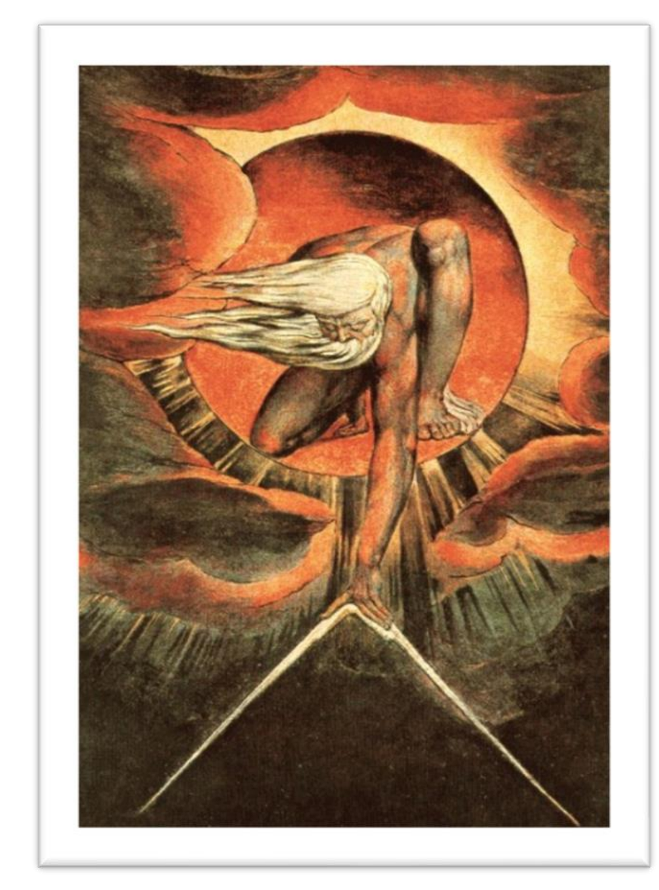
Ángel anunciador

El sentido místico de Blake es diferente no solo por la concepción y cosmovisión en la manifestación del misterio de lo Eterno, sino porque nace de la inabarcable sabiduría bíblica y va más allá de lo religioso.

"Todas las Cosas, en sus formas Eternas, están comprendidas en el cuerpo divino del Salvador, la Viña Verdadera de la Eternidad, la Imaginación Humana, que se me apareció como si viniera al Juicio entre sus Santos, desechando lo temporal a fin de que pueda establecerse lo Eterno."

Dice Francisco Gimeno: "A este evangelio eterno dedicó Blake uno de sus más claros y airados escritos, The

Everlasting Gospel (h. 1815-1820), que, por sí sólo, invalida todas las versiones acerca de la supuesta pérdida de radicalidad religiosa en sus años de madurez, y, mediante un empleo sutil del perspectivismo que alterna su propia voz con el contraste entre la visión de Jesús y la de los adoradores del colérico Jehová, muestra sin ambages su permanente repudio de la tradición teocrática. Para Cinta Canterla esta radicalidad y crítica religiosa en el siglo XVIII provenía también de la comercialización de los bienes espirituales que no solo cuestionaban las creencias religiosas, sino también las instituciones mismas. Las formas con que se administraba por parte de los clérigos la angustia ante la muerte y las incertidumbres del más allá cambiará y el Siglo de las luces traerá una nueva espiritualidad, apoyándose curiosamente en la nueva ciencia newtoniana, donde el Dios poderoso e inteligente, conocería el presente, el pasado y el futuro con todo lo que ha sucedido o pueda suceder. Las posibilidades espirituales de las nuevas creencias no necesitaban la institución religiosa ante la idea de rescatar las almas de la condena eterna y tampoco requerían de la antigua y terrorífica imaginería religiosa heredada de la Edad Media.



El anciano de días

Resulta curioso el libro de Kant "*Sueños de un visionario*" reaccionando contra el mecanicismo newtoniano concibiendo que, más allá de la materia, existía un mundo de espíritus, un mundo suprasensible que para Kant no es creencia religiosa ni metafísica, pero que articula el

punto esencial del interés metafísico en el término "creencia moral". Su intención al publicar el libro era pronunciarse sobre las pretendidas apariciones de espíritus y difuntos del visionario Swedenborg sometiendo a crítica su misticismo y los fenómenos paranormales. Dice Cinta Canterla[178] que la obra de Swedenborg "*El cielo y sus maravillas y el infierno* (una versión reducida de su Arcana Coelestia) provocó un fuerte impacto. Con él se inaugura una nueva concepción del más allá que superará la modernidad, por cuanto el viaje místico que el autor hizo a ultratumba se caracteriza precisamente por la liberación de la imaginación en relación con la fuerte codificación de la interpretación de ambos mundos que la religión cristiana había impuesto en Europa. Una nueva mitología en relación con el cielo y el infierno había nacido."

La cuestión de las apariciones de espíritus, para Kant se podrían estudiar desde la psicología clínica, en contacto con la locura, como simples alucinaciones de la imaginación. "Incluso la propia metafísica podría no ser otra cosa —dice Kant— que la alucinación de una razón enferma. Su alter ego le acaba advirtiendo, pues, que de nada sirve tratar de justificar filosóficamente las pretendidas visiones de Swedenborg: se trataría de dar cuenta de unos sueños mediante otros". En carta al filósofo judío-alemán Mosés Mendelssohn queda asombrado de la mordacidad de Kant en el tercer capítulo de sus "Sueños…:

"Por eso no censuro al lector en absoluto si en vez de considerar a los visionarios como medio ciudadanos de otro mundo los despacha brevemente y bien como candidatos al hospital, librándose con ello de toda investigación posterior. Pero si se toman las cosas así, el modo de tratar a estos adeptos del reino de los espíritus tiene que ser muy diferente a aquel que los analiza según los conceptos arriba mencionados. Y mientras que en otras ocasiones pareció necesario quemar a alguno de los mismos, aquí sería suficiente con purgarlos. En

[178] Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica. Immanuel Kant. Prólogo de Rudolf Malter. Edición crítica del texto alemán, introducción, traducción y notas de Cinta Cantería.

este estado de cosas, tampoco sería necesario ir muy lejos y buscar con la ayuda de la metafísica misterios en el cerebro febril de los fanáticos estafadores. El agudo Hudibrás[179] podía habernos explicado solo el enigma, pues según su opinión, si un viento hipocondríaco se desencadena en los intestinos, todo depende de qué dirección tome: si desciende de ahí, entonces será un p…—, pero si sube hacia arriba, será, en ese caso, una aparición o una inspiración mística". Evidentemente la crítica era contra el visionario Swedenborg e intentar distanciarse de este. Sin embargo también las posiciones de Kant y Mosés Mendelssohn diferían en el campo de la metafísica. Mendelssohn defiende la validez de la teología natural y Kant después de reducir las pruebas válidas de la existencia de Dios al argumento ontológico rechaza este argumento por medio de su concepción de la existencia como una posición.

Kant reconoce también, en la *Dialéctica trascendental*, que es precisamente esa imposibilidad para el entendimiento humano de conocer lo que no puede serle dado en su experiencia la que hace imposible estar seguro de que no se cometa un error rechazando lo trascendente. Y por lo tanto la que hace que no puedan negarse con seguridad la vida futura, la existencia de Dios o el espíritu, y que la esperanza incline el corazón de los hombres a creer en algo contra lo que la razón no puede concluir definitivamente nada salvo su incognoscibilidad, -dirá Cinta Canterla. - El criticismo kantiano es evidente y en el tercer capítulo de *Sueños de un visionario:* Anticábala. *Un fragmento de filosofía común para suspender el contacto con el mundo de los espíritus* dice:

"Aristóteles dijo en algún sitio: si estamos despiertos, entonces tenemos un mundo común; pero si soñamos, en ese caso cada uno tiene el suyo propio. Me parece que se debería poder invertir esta última frase y decir: si de varios hombres, cada uno tiene su mundo propio, entonces es de suponer que sueñan. Partiendo de aquí, si prestamos atención a los etéreos arquitectos de la mayoría de los mundos ideales —en los que el orden de las cosas ha sido construido, bien

[179] Es una polémica satírica sobre parlamentarios, puritanos, presbiterianos y muchas de las otras facciones involucradas en la Guerra Civil Inglesa en el siglo XVII

como el de Wolff, con poco material de la experiencia pero muchos conceptos derivados, bien como el de Crusius, creado de la nada mediante la fuerza mágica de algunas fórmulas sobre lo pensable y lo impensable—, cada uno de los cuales habita silenciosamente el suyo con exclusión de los otros, entonces hemos de aguantarnos con la contradicción de sus visiones hasta que estos señores acaben de soñar…

En cierto parentesco con los soñadores de la razón están los soñadores de la sensación, entre los que normalmente se cuenta a aquéllos que a veces tienen trato con espíritus, y ello por los mismos motivos que el resto, es decir, porque ven algo que ningún otro hombre sano ve y tienen su propio contacto con seres que no se manifiestan a nadie por muy buenos sentidos que tenga. La denominación de fantasías, si se supone que las apariciones proceden de meras quimeras, está también justificada, en cuanto que tanto en unos como en otros son imágenes inventadas que engañan a los sentidos como si fuesen verdaderos objetos; pero si se supone que ambas ilusiones son semejantes en su origen, se está en un error…

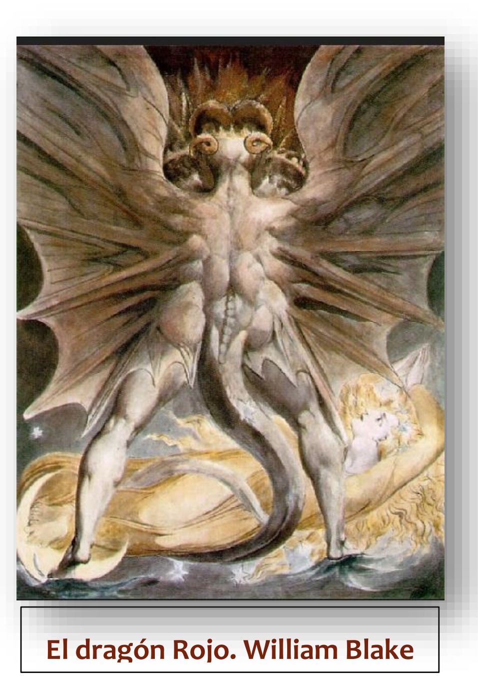
Por consiguiente, los visionarios no se distinguen de los soñadores despiertos por el grado, sino por el modo. Pues en el estado de vigilia, e incluso a pesar de la mayor vivacidad de otras sensaciones, transportan ciertos objetos, que en realidad perciben en sí, a las posiciones exteriores de otras cosas. La cuestión que aquí se plantea es el cómo ocurra esto, es decir, que trasladen la fantasmagoría de su imaginación fuera de sí y en relación con su cuerpo, al que también perciben mediante los sentidos externos…”

A este análisis crítico añade Kant su sospecha de que la creencia es utilizada como instrumento de poder. En el prólogo, por ejemplo, puede leerse:

“El reino de las sombras es el paraíso de los ilusos. Encuentran aquí un país sin fronteras en el que pueden instalarse a gusto: vapores hipocondríacos, cuentos de vieja y milagros de convento no dejan que les falte material para construir. Los filósofos trazan su plano, y a continuación lo modifican o lo desechan, según es su costumbre. Sólo la Santa Roma tiene en él lucrativas posesiones. Las dos coronas del reino invisible sostienen a la tercera, diadema caduca de su terrenal soberanía; y las llaves que abren la puerta del otro mundo

abren a la vez el arca del presente. Semejante privilegio sobre el reino espiritual está hasta tal punto probado por argumentos diplomáticos, que pasa por encima de todas las objeciones impotentes de los entendidos, y su uso o abuso está ya demasiado venerado como para tener que someterse a un examen tan indigno. ¿Pero por qué las patrañas vulgares, que encuentran tanta credulidad y son tan mal combatidas, circulan por todas partes de un modo tan inútil como impune, infiltrándose incluso en las argumentaciones teóricas, a pesar de que no cuentan con la prueba de la utilidad (argumentum ad utili), que es la más concluyente de todas? ¿Qué filósofo ni siquiera ha hecho imaginable la figura más simple entre la suma de un testigo ocular razonable y firmemente persuadido y la resistencia interna de una duda insuperable? ¿Negará completamente la corrección de todas esas manifestaciones de espíritu? ¿Qué puede decir sobre las razones para refutarlos?”

13.3. EL CONCEPTO DE VISIÓN POR BLAKE.



El dragón Rojo. William Blake

"Un Profeta es un visionario, no un dictador arbitrario." William Blake,

"Pienso que un hombre puede ser feliz en este mundo. Y sé que este mundo es un mundo de Imaginación y Visión." William Blake, Carta al Dr. Trusler, 1799

La visión profética fue el vehículo que usó Blake para trasmitir su heterodoxo pero trascendentalista pensamiento y manifestar su oposición a la alianza entre Iglesia y Estado. Según Keith Thomas "la proclama de inspiración divina servía de acompañamiento a las políticas radicales (...) y la abrumadora mayoría de quienes reclamaban la inspiración divina como fuente de sus doctrinas buscaban autoridad para su programa político o social. Esta asociación de profecía y radicalismo no era ninguna novedad (...) pero alcanzó máximo desarrollo durante el Interregno, cuando se hicieron públicas todo tipo de profecías. Las predicciones podían provenir tanto de niños como de ancianos en su lecho de muerte; algunos sectarios afirmaban haber sido visitados personalmente por Cristo, y otros que habían recibido sus revelaciones de los ángeles". Como consecuencia, "la difusión de la profecía fue duramente atacada a raíz de la Restauración, el retorno de la Iglesia Anglicana y la persecución de las sectas disidentes". En este ambiente profético-visionario la fascinación no provenía de la Razón ni de la Escritura sino de los elementos de un cerebro acalorado opuesto al concepto de Revelación e inspirado en las leyes naturales y sociales impuestas por un Dios providente.

Sin embargo, -dice Gimeno- en nombre de esas mismas Escrituras y de la "recta razón" se rechazaba enérgicamente la existencia de nuevas visiones proféticas, especialmente si provenían del pueblo, pues ello atentaba directamente contra la estratificación clasista. De hecho, no sólo se consideraba peligrosa la reivindicación de la capacidad profética, sino también la interpretación popular de las antiguas profecías, especialmente si se llevaba a cabo en nombre de tradiciones milenaristas de raigambre joaquinita asociadas a la idea de la igualdad social. Los esfuerzos del Estado y de la iglesia anglicana por eliminar las visiones proféticas no pudieron desarraigarlas de la cultura popular

en todo el siglo XVIII. La aparición de nuevos visionarios y de nuevos folletos sobre el Milenio no cesaron en el uso del lenguaje profético folclórico. Sobre todo el fervor y entusiasmo visionario serían considerados una amenaza a la jerarquización social. Las críticas al entusiasmo efectuadas por Locke, donde se consideraba un atentado al orden social que las verdades espirituales pudieran ser accesibles a todos, eran ideologías para seguir la ortodoxia y no cambiar de religión.

Locke vincula el entusiasmo más directamente con la religión, o lo considera, al menos, nacido de ésta, aunque su radio de acción pueda ir más allá de las doctrinas propiamente religiosas. El fervor del *entusiasta* se extiende asimismo a otros campos, convencido de mantener una relación especial con la divinidad. El entusiasmo es, en efecto, según Locke, uno de los fundamentos, junto a la fe y la razón, mediante los que el ser humano otorga su asentimiento a una determinada proposición. Ahora bien, el entusiasmo dice Locke,haciendo caso omiso de la razón, pretende establecer la revelación sin ella. Por lo que, de hecho, deshecha la razón y la revelación al mismo tiempo y la sustituye por la fantasía totalmente carente de fundamento del propio cerebro del hombre, y la asume como el fundamento de la opinión y de la conducta" [*Ensayo*, IV, XIX, 3].

Aunque ni por la razón ni en la revelación divina se puede hallar prueba ni evidencia de realidad, "sino que surge de las nociones de un cerebro acalorado o presuntuoso", se concibe no obstante, como inspirado directamente por Dios y hará que cualquier individuo *entusiasmado* entienda como proveniente de la iluminación divina cualquier opinión, por infundada que sea, que haya tenido a bien instalarse en su mente. El entusiasta, diríamos, se tiene, en consecuencia, por infalible y se siente autorizado a defender dogmáticamente no importa qué doctrina o posición que considere dignas de estima, porque ellas han llegado hasta él no de otro modo que por inspiración divina.

Blake no es entusiasta, no sostiene la idea de Locke. Para Blake la profecía como vehículo del arte o el profeta con sus sentidos expandidos, percibe los principios eternos de la vida humana, las bases de la creencia, el mito, mientras que el filósofo es el sacerdote que por medio de la razón y sus sentidos cerrados objetiviza y reduce esos principios. Dice Blake en *The Marriage of Heaven and Hell*:

"Respondió: Todos los poetas lo creen así, y en tiempos de Imaginación esta firme persuasión movió montañas. Pero muchos no son capaces de estar firmemente persuadidos de nada. Entonces Ezequiel dijo: (…) Nosotros los de Israel enseñamos que el Genio Poético (como lo llamáis ahora) fue el primer principio (…) y tanto amamos a nuestro Dios que en su nombre maldijimos a todas las deidades de las naciones vecinas, y afirmamos que se habían revelado. A partir de estas opiniones el vulgo llegó a pensar que todas las naciones terminarían por someterse a los judíos. Esto –dijo- como todas las persuasiones firmes se ha hecho realidad, puesto que todas las naciones creen en el código de los judíos y adoran al Dios de los judíos y ¿qué mayor imposición puede haber?"

La esencia de la actitud de Blake frente a la profecía se refiere a que el carácter profético es solo para "tiempos de Imaginación" de lo contrario podrían convertirse en dogmas y establecer una religión represiva. Cuando entre los entusiastas pocos dudaban de que la profecía proporcionaba las claves interpretativas de los misterios del mundo, que hablaban en nombre de Dios y hasta interpretaban la voluntad de Dios, Blake afirmaba que él, ni ninguno de los llamados profetas, "nunca han existido en el moderno sentido del término". Tampoco se consideraba un privilegiado siendo profeta como si fuera un receptor elegido de algún tipo de revelación "externa", y reivindicó la capacidad visionaria como una facultad común a todos los hombres. No eran mensajes de un Dios inefable que lo había elegido heraldo. Más bien consideró dicha facultad como una manifestación del Genio Poético, y reiteró en diversas ocasiones que sus tan comentadas visiones no sólo religiosas sino también, entre otras cosas, de hadas y espíritus naturales surgían "de su propia cabeza". Lo que, en definitiva, confiere para Blake carácter profético y "sublime" a un texto es su capacidad para manifestar la divinidad inmanente al espíritu humano, cuya naturaleza es esencialmente poética y creativa. Por eso decía Blake: "Las religiones de todas las Naciones derivan de la diferente recepción por cada Nación del Genio Poético, al que en todas partes se llama el Espíritu de Profecía".

13. SUEÑOS DE UN VISIONARIO DE ENMANUEL KANT



Dice el filósofo y físico Rudolf Carnap[180] :"adoctrinar a los hombres sobre Dios fue originariamente un privilegio de la ciencia más suprema: la teología. Pero ésta ha perdido cada vez más su reputación científica. El número de personas que consideran las referencias a la Biblia y la Revelación como fuentes particulares de conocimiento con vistas a un razonamiento científico suficiente, ha disminuido". También podríamos decir que nos hemos conformado con enseñanzas de catecismo sin profundizar en las respuestas sobre Dios y alma. No todo lo que se especula sobre Dios o el alma por medio de la metafísica tiene validez irrefutable. Aunque sea expuesto con elevado esclarecimiento que Dios es el espíritu Absoluto que se encarna en la naturaleza y la historia del mundo o que Dios es la causa última que está detrás de todos los efectos o que Dios es la fuente desde la cual surge todo lo que acontece y en particular toda la vida, el lenguaje humano o la razón o la conciencia no pueden abarcarlo. Para la ciencia actual no tiene explicación alguna el concepto mismo de alma dando esencia personal al cuerpo desde el cual surge todo pensamiento, percepción, sentimiento y volición, sino también el cuerpo y sus procesos orgánicos que forman la totalidad del ser humano. Son preguntas falsas o pseudo-preguntas y respuestas falsas o fingidas. Las cosmovisiones que se forman con estas respuestas sobre el hombre o sobre Dios siempre le faltará algún aspecto o ingrediente que compone la última verdad o realidad. Recuerdo cuando mis hijos lloraban con enfado, que alguna vez le dijimos: ¡Uy! ¡Que "cara pones"! y uno de ellos preguntó: ¿Y qué son "carapones"? Evidentemente los carapones no existen, ni son un fantasma, sino una cara llorosa. Solo nos referíamos a la cara que ponían al llorar, por tanto solo podíamos dar respuestas imaginativas ante una pregunta falsa, sin sentido.

Kant en los "*Sueños de un visionario*" abandona esta metafísica dogmática para pensar de otra manera. Comienza a pensar en algo que no venga envuelto en un sistema racional que podría ser una creencia racional o especulación abstracta de la metafísica dogmática. Lo que llama la atención del libro de Kant es

[180] De Dios y el alma. Pseudopreguntas en Metafísica y Teología. Rudolf Carnap

como enfrenta la doctrina racional del alma y el problema del yo y no interesándose tanto por el tema de las apariciones de espíritus sino abordar la cuestión con imparcialidad. Dice Cinta Canterla que “es curiosa la ingenuidad con que Kant se enfrentó al tema de las apariciones, hasta el punto de investigar los sucesos de los que tuvo noticia. La carta a Charlotte von Knobloch cuenta que incluso escribió al mismo Swedenborg[181] pidiéndole información directa sobre lo que se contaba de él en las tertulias. Pero también lo es esa fascinación por lo fantástico que lo irrefrenable de su curiosidad pone de manifiesto”. Sin embargo se pregunta Kant desde el primer momento: “¿Por qué las patrañas vulgares, que encuentran tanta credulidad y son tan mal combatidas, circulan por todas partes de un modo tan inútil como impune, infiltrándose incluso en las argumentaciones teóricas, a pesar de que no cuentan con la prueba de la utilidad (argumentum ab utili), que es la más concluyente de todas? ¿Qué filósofo, atrapado entre las aseveraciones de un testigo convincente y razonable y la interna defensa de una duda insuperable, no ha hecho alguna vez el papel más tonto que se pueda imaginar? ¿Debe negar totalmente toda aparición de espíritus? ¿Qué puede alegar como fundamento para combatirlas? ¿Debe reconocer como verosímil uno solo de esos cuentos? ¿Cómo sería de grave tal confesión y a qué sorprendentes consecuencias se llegaría si un solo suceso semejante llegara a suponerse probado? Hay, no obstante, una tercera posibilidad: no ocuparse en absoluto de semejantes cuestiones indiscretas y frívolas y atenerse a lo útil”.

[181] Emmanuel Swedenborg (Estocolmo, 1688 - Londres, 1772) fue un teósofo sueco, doctor en filosofía, estudió teología, filología, matemáticas y ciencias naturales. Recorrió Europa y en 1743 tuvo sus primeras visiones. Predicó la doctrina de la Nueva Jerusalén por todo Europa. En 1744, en Londres, recibió la visión que le orientó hacia la actividad religiosa: "Yo soy el Señor, Creador y Redentor; te he escogido para que des a conocer a los hombres el significado interior, espiritual, de la Sagrada Escritura". Desde entonces, aunque no abandonó las investigaciones científicas, se dedicó principalmente a la especulación religiosa y teosófica. Los arcanos celestes, además de ser la obra más importante de Swedenborg, fue considerada como una de las más características manifestaciones del pensamiento teosófico nórdico del siglo XVIII. Swedenborg completó su sistema con La nueva Jerusalén y su doctrina celeste (1758)

14.1. KANT Y LA DOGMÁTICA SOBRE EL ESPÍRITU

Reconozco y lamento al mismo tiempo no haber leído, (hasta ahora) a Kant en sus textos originales, recurriendo a comentarios de estudiosos pero que llegan a conclusiones dispares. Esto suele suceder con las interpretaciones de cualquier texto. El texto de "Sueños…" lo entiendo en la mayoría de sus concepciones y especialmente sobre "el espíritu", no tanto por lo que creemos saber, sino porque Kant en estas pocas páginas resuelve muchos problemas de los que se habla con ligereza o se pasa por encima de la cuestión. Para muchos un espíritu -dice Kant- es un ser que tiene razón. Quien ve hombres ve espíritus. Seguidamente dirán que este ser provisto de razón es solo parte del hombre que le da vida y que es un espíritu. En nuestras tertulias teológicas un grupo de amigos nos reunimos y me habrán oído decir entre otras dubitaciones lo mismo que decía Kant, aunque él era un sabio que conocía la Biblia mejor que yo: "Yo no sé si hay espíritus; es más, no sé ni lo que la palabra espíritu significa". A renglón seguido nos dirá lo qué entiende él sobre el tema y su sentido oculto con un ejemplo:

"Tómese hipotéticamente un espacio de un pie cúbico y supóngase que hay algo que lo llena, es decir, que se resiste a la penetración de cualquier otra cosa; nadie llamará espiritual al ser que llena de este modo el espacio. Lo llamaría material, puesto que es extenso, impenetrable, y, como todo lo corporal, estará sometido a la divisibilidad y a las leyes del choque. Hasta aquí estamos todavía en el camino allanado por otros filósofos. Pero pensad un ser simple y dadle al mismo tiempo razón: ¿agota esto la significación de la palabra espíritu? Para descubrirlo voy a dejar a un lado la razón como propiedad interna inherente al ser simple mencionado, y lo consideraré por ahora, sólo en sus relaciones exteriores. Y pregunto: si quiero poner esta sustancia simple en un espacio de un pie cúbico que está lleno de materia, ¿será necesario que un elemento simple desocupe el sitio para que lo ocupe este espíritu? ¿Opináis que sí? Pues bien, en ese caso, ese espacio pensado tendría que perder una segunda partícula elemental para recibir un segundo espíritu, y si se continuase así, un espacio de un pie cúbico se llenaría

de espíritus cuya masa resistiría mediante la impenetrabilidad como si estuviese lleno de materia y, como ésta, habría de ser susceptible de las leyes del choque. Pero entonces esa sustancia, aunque pueda haber en ella capacidad de razón, no sería muy diferente por fuera de los elementos de la materia, de los que sólo se conocen las fuerzas de su presencia exterior, sin que se sepa apenas nada de lo que haya de pertenecer a sus propiedades internas. Está entonces, pues, fuera de duda que un tipo de sustancias simples de las que podrían llegar a ser masas aglomeradas no se llamarían seres espirituales. Podréis conservar el concepto de espíritu sólo si pensáis seres que podrían estar presentes incluso en un espacio lleno de materia; seres, pues, que no tienen en sí la propiedad de la impenetrabilidad, y cuya reunión —la de tantos como se quiera— no constituye nunca un todo sólido. Seres simples de este tipo se llamarán inmateriales y, si tienen razón, espíritus".

Alma o espíritu no tienen demostración y ateniéndonos a la Biblia, el término hebreo néfesch, solo nos indica persona "ser vivo", "individuo". Un paso más sería saber el lugar de esta alma humana en este mundo corporal. Podríamos decir que en cualquier lugar de nuestro cuerpo. Así lo entendía la escolástica: "mi alma está toda ella en todo el cuerpo y en todas y cada una de sus partes" como extensa y repartida. Con mucha ironía Kant dice que "soy el mismo que se duele de los talones y al que el corazón palpita en los afectos. Si me atormenta mi callo, experimento la impresión dolorosa no en un nervio del cerebro, sino al final de mi dedo". También podemos entenderlo como que "el alma de los hombres tiene su asiento en el cerebro, y su sede es un lugar indescriptiblemente pequeño en el mismo". Sin embargo también hay casos de lesiones en las que se ha perdido buena parte del cerebro y no ha supuesto la muerte ni la pérdida del pensamiento de esta persona. Por otra parte en momentos de ansiedad o alegría la impresión se siente en el corazón y muchos afectos se sienten en otros lugares del cuerpo. Las deducciones de como mi alma está en el espacio no serían diferentes a decir que es parte de la materia y que la facultad intelectual no se podría percibir en los elementos de la materia. Aunque estuviese en todos ellos no habría una razón válida para que mi alma no fuese una de esas sustancias constitutivas de la materia. Entonces ¿cómo se conocen las características del alma y poder distinguirlas de la materia?

El mundo inmaterial o el mundo de los espíritus es el modo en que todos los principios de la vida presentes en la naturaleza están asociados tanto unos en relación con otros o en comunidad con la materia. "Comunidad -dice Kant- que escaparía a las condiciones que limitan la relación de los cuerpos y en la que la distancia de los lugares o de las épocas, que forma un gran abismo en el mundo visible que excluye toda comunidad, desaparecería. Por ello, debería considerarse al alma humana vinculada en la vida presente con dos mundos a la vez, de los que en uno, en tanto que como unidad personal está ligada a un cuerpo, experimenta con claridad sólo lo material, mientras que en el otro, como parte del mundo de los espíritus, recibe el influjo de las naturalezas inmateriales y constituye la comunidad en la que, por pronto que abandone la primera relación, está siempre con las naturalezas espirituales, que es la única que permanece y debería revelarse mediante una clara intuición a su conciencia". El cielo sería el mundo de los espíritus, o, si se quiere, la parte bienaventurada del mismo, y no debería ser representado en términos de distancia o proximidad en relación con cosas corporales, sino únicamente a través de los lazos espirituales recíprocos de sus partes, y que en todo caso los que son miembros de él no son conscientes de ellos mismos más que en función de esas relaciones".

Indudablemente Kant tiene los errores o la cosmovisión de su tiempo pero me gusta esa forma de pensar y sentir y palpitar según la Biblia. Si nos fijamos cómo explica el texto de Juan3:5 "Jesús respondió: En verdad, en verdad te digo que el que no nace de agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios", nos damos cuenta de que el tema del Espíritu o la esfera espiritual del ser humano no se puede comprender sin el "nuevo nacimiento" o conversión. Dice Kant que el ser humano aunque llegue a ser legalmente bueno y moralmente grato a Dios, estas virtudes de carácter inteligible (virtus noumenon) no servirán para hacerse un hombre nuevo. Tampoco servirá que el hombre tenga el motivo impulsor del deber y se imponga reformarse paulatinamente, porque la base de sus deseos permanece impura. "Tiene que producirse mediante una revolución en la intención del hombre [...]; y sólo mediante una especie de renacimiento, como

por una nueva creación (Juan, III, 5; cfr. I Moisés, I, 2) y un cambio del corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo[182]”.

14.2. KANT CONTRA SWEDENBORG. ENTRE DOS HORIZONTES

Las verdades o realidades de la razón no son las mismas que las del espíritu, porque tienen horizontes distintos. Para Swedenborg, decir que el espacio es la manifestación de un “estado interior” equivale a decir que el espacio es una realidad espiritual; y por lo tanto trasciende los límites, corporales y psíquicos, de la existencia terrena. Para Kant estas realidades de espacio y tiempo, material e inmaterial, razón y fe no son lo mismo que para Swedenborg. Entre la mirada de Kant, cuyo horizonte estaba definido por la lógica y la ciencia moderna y por la diferencia entre un horizonte racional y empírico, se mostraba la mirada de Swedenborg, cuyo horizonte tenía un alcance escatológico. Kant contacta con la obra de Swedenborg y muestra su posición frente a la misma escribiendo los ‘*Sueños de un visionario, comentados por los sueños de la metafísica*’. Texto del cual Kant declaró que le fue impuesto y no merecía prestarle atención. A pesar de todo Kant busca material de las obras de Swedenborg en especial de “*Arcana coelestia*” cuya obra califica Kant de “ocho volúmenes en cuarto, plenos de disparate” y analiza la cuestión de las facultades de percepción extrasensorial de Swedenborg con testimonios de personas irreprochables que habían contemplado la percepción de un incendio en



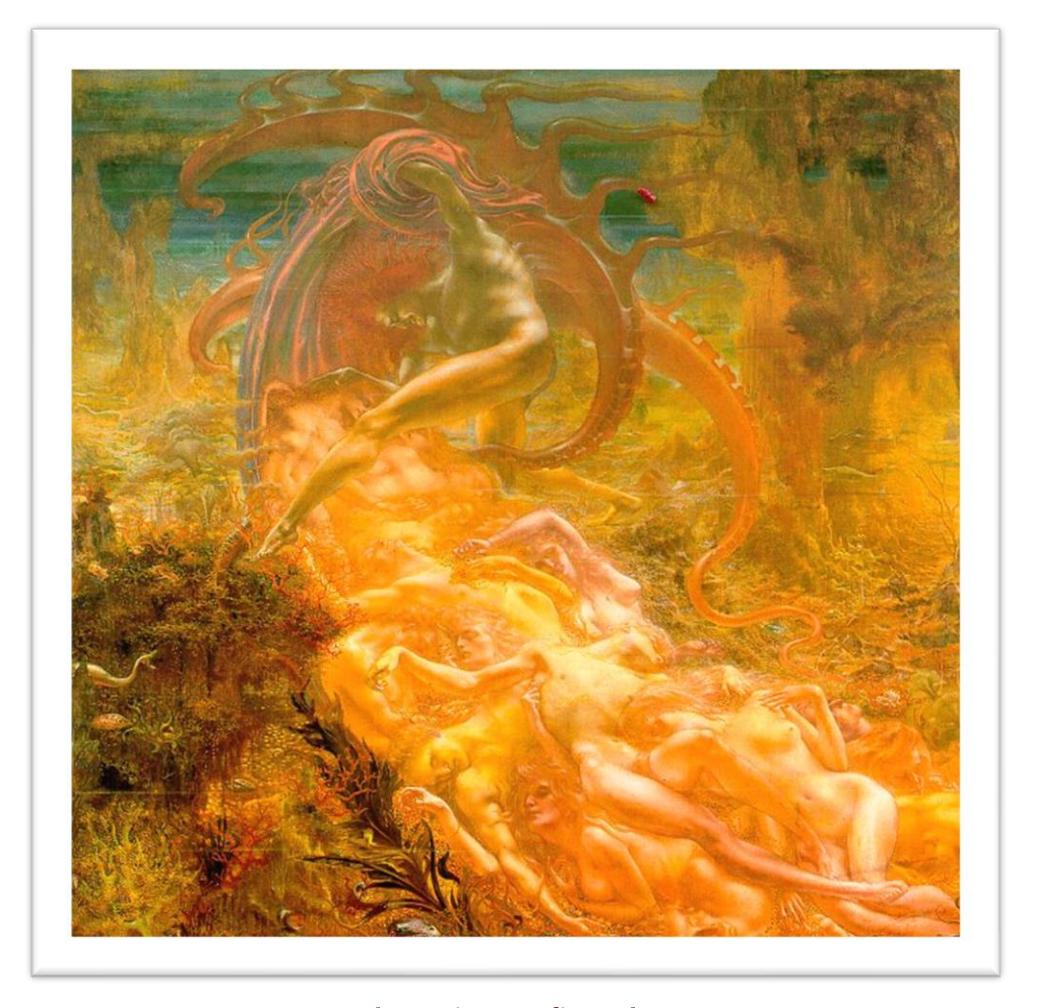
Emanuel Swedenborg

[182] La Religión dentro de los límites de la mera Razón. Emanuel Kant Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Estocolmo estando Swedenborg a más de 200 kilómetros de este. Sin embargo consideró "comentarios delirantes" a la exégesis y hermenéutica que aplicaba a los pasajes de la Biblia.

El problema de las visiones y premoniciones que se le plantea a Kant viene agrandado porque el pensamiento kantiano aunque ponga voluntad de entender la mística revelandera y visionaria no acepta más fuentes de conocimiento que la sola razón y los sentidos físicos. La consolidación del racionalismo cientificista le obligaba a admitir que las visiones no podían tener figura o imagen sin extensión espacial que era la característica esencial de la materia. La figura "solo se encuentra si en un ser tomado en sí mismo hay espacio, es decir, si en él hay partes exteriores las unas de las otras" y por tanto los seres espirituales inmateriales no tienen forma como las visiones que tiene Swedenborg de los ángeles y demonios y toda visión metafísica en general. Seres inmateriales con figura y contornos definidos es una contradicción para Kant. Sin embargo, las visiones existen y Kant concluye que tal posibilidad es señal de una perturbación mórbida del sistema perceptivo e ideativo normal y aunque no niegue que los relatos visionarios como algo experimentado subjetivamente que son mentira, niega que esas experiencias tengan valor de conocimiento. No pasaban de fantasías carentes de realidad y valor de verdad, producidas por efecto de una constitución enfermiza y que Swedenborg proyectaba sobre el exterior y percibía como realidades objetivas. El que hubiese gente culta que creía en esas imágenes y fantasías del cielo y del infierno solo significaba que brindaban cierto consuelo ante lo inevitable de la muerte y la incertidumbre humana ante el más allá.

14.3. LA INTERPRETACIÓN DE SWEDENBORG DE SUS PROPIAS VISIONES.



Los demonios con figura humana

Para Swedenborg dice Máximo Lameiro[183] "los ángeles y demonios son seres espirituales que tienen cuerpo pero no materia (tienen un cuerpo 'sutil'), es

[183] Kant contra Swedenborg: sueños de un racionalista. Sobre la diatriba de Kant contra Swedenborg o por una ontología del símbolo. Máximo Lameiro

decir, tienen forma, movimiento, aspecto, miembros, expresión, color, etc. Por lo tanto, para Kant se hacía necesario realizar algunas aclaraciones y sentar posición al respecto" como hemos visto. Pero ¿cómo entiende y explica Swedenborg sus visiones? Añade Lameiro: "La realidad visionaria nos habla de un mundo, un orden de realidad, una dimensión del ser, que no se deja reducir al manojo de alternativas analizadas por Kant. Pues ese mundo no es ni una percepción física, ni una producción onírica, ni una fantasía subjetiva. Y las claves de interpretación acerca del lugar que las visiones ocupan en el orden de lo real estaban en la propia obra de Swedenborg; precisamente en aquellos aspectos que Kant desestimó; es decir en su hermenéutica". Dice también Henry Corbin [184] que la palabra imaginario o mundus imaginalis no se debería pronunciar con esa habitual ambigüedad ya que ese término prejuzga la realidad alcanzada o por alcanzar, revelando la impotencia ante ese mundo a la vez intermedio y mediador". "Puesto que la Imaginación es el órgano de la percepción teofánica, es también el órgano de la hermenéutica profética, pues la Imaginación siempre es capaz de transmutar los datos sensibles en símbolos, los acontecimientos exteriores en historias simbólicas. La afirmación del sentido esotérico implica, pues, una hermenéutica profética, la cual, a su vez, implica un órgano que perciba las teofanías y confiera a las figuras visibles una "función teofánica".

Una de las tesis de Swedenborg es que "la naturaleza fue creada simplemente para cubrir lo espiritual y representarlo de forma sensible en el nivel más bajo del orden total". El mundo natural y el humano es representativo o simbólico de un universo interior y espiritual, siendo las leyes del universo y sus estructuras identificables con el Cielo o el Infierno. El mundo material, el tiempo, el espacio, los seres vivos y los seres humanos son realidades que tienen su razón de ser y se corresponden con realidades interiores. Quiere decir Swedenborg que debemos agudizar más la percepción de la realidad del mundo que conocemos a través de los sentidos y poder comprender, por ejemplo, que los ángeles

[184] Henry Corbin. La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ´Arabî

correspondían a hombres muertos pero que podían corresponder a hombres vivos. “En una palabra, -dirá el visionario sueco- absolutamente todas las cosas de la naturaleza, desde lo más pequeño a lo más grande, son correspondencias” y por tanto nada de este mundo material ni de su organización corresponde a la realidad del sistema mundano sino que es símbolo concreto del mundo interior y espiritual. El Hombre, lo humano universal, correspondería al Ángel o condición angélica, y cada hombre individual sería un ángel. Kant como hemos visto, entendía la figura, la imagen, desde la concepción cartesiana del espacio y la materia, por lo que no podía entender a Swedenborg y lo que él llama ‘apariencias reales’. Esto se podría explicar si aceptamos que los seres espirituales no carecen de corporalidad sino que su forma corporal es adecuada a su estado de existencia, donde los ángeles estarían dotados de una sutil corporalidad contra la corriente que solo ve inteligencias puras. Tengo que confesar una vez más las dificultades personales que tengo al enfrentar los temas de la angelología, la escatología y estados después de la muerte donde la Biblia deja también claro que todas las cosas serán hechas nuevas. Entonces ¿para qué tanta especulación?

14.4. EL TIEMPO Y EL ESPACIO SEGÚN LA CONCEPCIÓN DE SWEDENBORG



Alegoría de la prudencia. Tiziano

El tiempo y el espacio en las enseñanzas de Swedenborg no se pueden concebir porque en su mundo espiritual no hay espacio fijo ni tiempo que se pueda medir. Por tanto a menos que exista un mundo real que no se encuentre en el tiempo y espacio, pues la materia se mueve en el espacio, es imposible concebir la naturaleza de sus experiencias. Son experiencias que se mueven en un espacio espiritual -dirá Swedenborg- y que trasciende los límites, corporales y psíquicos, de la existencia terrena. No es un espacio como el percibido en la vida ordinaria, sino un espacio interior que depende del estado interno de los seres y que contradice toda concepción de espacio científico, filosófico y abstracto. Si en el Cielo basta que dos seres desean hacerse presentes el uno al otro, pudiendo ese deseo modificar la distancia del camino según la intensidad del deseo, quiere decir que la exterioridad de ese espacio no es independiente de aquello para lo cual es espacio. "El espacio revelado por Swedenborg no es el espacio de otro mundo, no si 'otro' significa exterior al mundo en el que vivimos, sino el espacio inherente a la dimensión más interior de este mismo mundo y de la condición humana"[185].

Swedenborg dedica algunas partes de su obra para explicar las regiones del Cielo y comentar la organización o puntos cardinales de ese espacio espiritual. Entonces, respecto a las regiones del espacio, dice Swedenborg..."En el cielo, como en el mundo, hay cuatro regiones: Este, Sur, Oeste y Norte; están determinadas en cada mundo por su sol, en el cielo por el sol del cielo, que es el Señor, y en la tierra por el sol de la tierra". Por lo tanto..."en el cielo, llaman Este a la dirección en que el Señor es visto como sol. Oeste a la dirección opuesta". Para entender mejor su pensamiento, el Oriente es un punto inalterable, hace referencia a la orientación en el cielo que se dirige hacia la fuente de luz y calor: "La razón de que para ellos (para los seres que habitan el cielo) el Este (u Oriente) sea la dirección en la que se ve al Señor como sol es que toda fuente u origen de

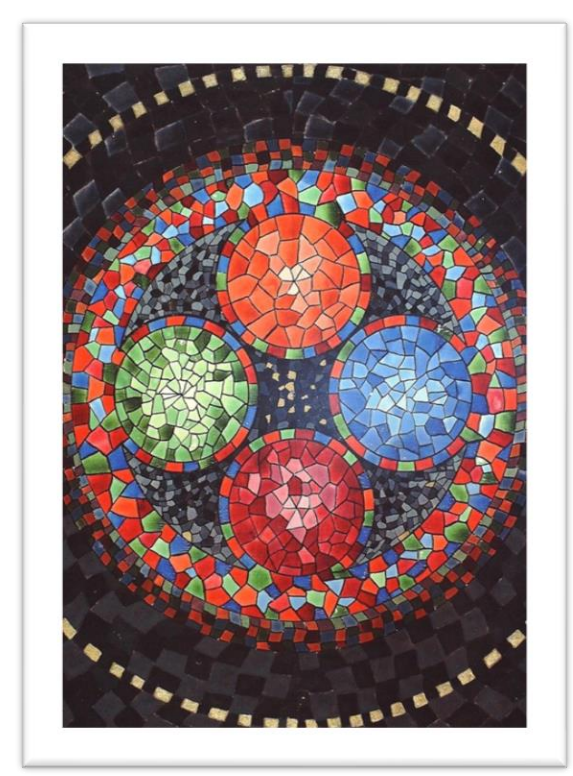
[185] Experiencia visionaria y espacio espiritual en Swedenborg. Máximo Lameiro

la vida procede de él en cuanto sol". El espacio geocéntrico terrestre es una réplica al espacio celestial. Ambos espacios son correlativos a la presencia del hombre en ellos, en la tierra del hombre exterior y en el cielo del hombre interior o ángel -explica Lameiro-.

Otra forma de entender el espacio espiritual es que “el oriente está siempre enfrente de los ángeles cualquiera sea la dirección hacia la que dirijan su rostro o su cuerpo". Esto explicaría un espacio celestial donde el Oriente siempre está frente a los seres celestiales como referencia hacia el interior, como los ángeles están siempre interiormente orientados hacia lo divino. "Todo en el cielo se vuelve hacia el Señor como su centro común, por eso todos los ángeles se vuelven en esa misma dirección"-dice Swedenborg-. Sería como la fuerza de la gravedad que actúa en la Tierra como un centro común a todos los seres terrestres y que el Cielo es el Oriente espiritual, centro al que miran los seres celestes. "Esta orientación hacia el Señor es una de las maravillas del cielo, pues muchos individuos pueden reunirse en un lugar, volviendo el rostro y el cuerpo cada uno hacia el otro, y sin embargo todos tendrán al Señor frente a sí"

14. LA EXPERIENCIA VISIONARIA EN EL LIBRO ROJO DE CARL GUSTAV JUNG

La dogmática teológica no suele aparecer entre los místicos quienes superan y exceden cualquier doctrina perteneciente a cualquier religión o espiritualidad. Esta es la razón por la que los místicos están en todas las espiritualidades. También en el campo protestante. La extraña obra de Blake con escasas diferencias a los escritos de Paracelso, siempre protegido por el reformador protestante Ecolampadio, y el inspirado trabajo de Boehme, místico y teósofo luterano, destaca por saber vislumbrar todos ellos su espíritu insumiso y su antropanteismo. Paracelso decía que "el cielo es el hombre y el hombre es el cielo, y todos los hombres un cielo y el cielo un solo hombre". También aparece esa subyacente rebeldía contra la imposición de la deidad transcendente que Jung encontraba en la alquimia, aunque ninguno de los nombrados igualase a Blake en su visión imaginativa, ni entendiese que la existencia de un "mundo sobrenatural" contribuía a perpetuar la opresión espiritual y social. Sin embargo, para Carlos Gustavo Jung la visión imaginativa es más concreta. Dice: "En el fondo sólo me parecen dignos de contar los acontecimientos de mi vida en los que el mundo inmutable incide en el mutable. De ahí que hable principalmente de los acontecimientos internos. A ellos pertenecen mis sueños e imaginaciones.



Conciencia vitral

Además, constituyen la materia prima de mi trabajo científico. Fueron como de lava y de basalto que cristaliza en piedra tallable".

Dice Ulrich Hoerni, nieto de Jung, de la Fundación de las Obras de C. G. Jung en el prólogo al (Liber nuvus) más conocido por el *Libro rojo* de C.G. Jung, que "en el año 1913, en un punto de inflexión de su vida, Jung comenzó a realizar un experimento consigo mismo que duró hasta 1930 y que luego fue conocido como "*Confrontación con lo inconsciente*".' Era el desarrollo de una "técnica para llegar al fondo de los procesos internos", "traducir emociones en imágenes", "comprender fantasías que [lo] movilizaban subterráneamente".[186] Más tarde denominó a este método 'imaginación activa'. Jung registró sus fantasías primero en los Libros (de anotaciones) Negros. Más tarde reelaboró los registros, los completó con reflexiones y finalmente los transfirió caligráficamente y junto con ilustraciones a un libro encuadernado en rojo". Jung falleció en 1961 sin haber publicado "*El Libro rojo*" porque siempre le parecía inconcluso.

Las razones que proporciona Jung para la no publicación se referían también a que el conocimiento que había adquirido de la alquimia como objeto de investigación había retraído la publicación y requería por tanto una reelaboración. Por otra parte, aún en 1957 designó a los Libros Negros y al Libro Rojo como registros autobiográficos que él no quería publicar en las Obras Completas, debido a que no tenían un carácter científico. ¿Qué le motivó a Jung, el gran psiquiatra y visionario a interesarse por la Alquimia? Puede resultar extraño. Según expone Enrique Selva[187] fue el resultado de intentar desentrañar los sueños que le relataban sus enfermos, observó con sorpresa que la simbología que operaba en ellos era la misma que la de los alquimistas. Y a pesar de que estos pacientes no tenían la más remota idea de lo que era la Alquimia, todo ello indicaba que las imágenes ensoñadas y las enseñadas por los alquimistas

[186] El Libro Rojo (Liber Novus • Das Rote Buch • The Red Book) Carl Gustav Jung. Edición alemana e Introducción de Shamdasani.

[187] El Espíritu de La Alquimia. Enrique Selva Poveda.Elda. 1990.

procedían de una misma fuente, escondida en lo más recóndito de la mente, una mente común a todos los hombres. Algo que Jung llamaría el *Inconsciente colectivo*. Durante 20 años se dedicó a desentrañar los entresijos psicológicos de la Alquimia, dando lugar a una base de conocimientos que son el fundamento actual de todo estudio que pueda hacerse sobre la Alquimia".

15.1. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL LIBRO ROJO DE JUNG

Indica Bernardo Nante[188] que "la lectura de *El libro rojo* tiene la extraña condición de fascinar y de espantar a la vez, de inocular simultáneamente el desconcierto y un extraño convencimiento -a menudo inverificable- de que algo se ha comprendido… podría decirse que quien toca "esto", toca el poder serpentino y mercurial de la psique, poder simultáneamente creativo y destructivo, curativo y tóxico. Dicho sin tapujos académicos, quien lee o se inclina ante *El Libro rojo*, quien se atreve a navegar en sus aguas, advierte que el mismo libro nos lee, toca nuestro inconsciente, susurra en nuestra vigilia y nutre nuestros sueños". También aprecia el editor que *El libro rojo* de Carl Gustav Jung, es una expresión contemporánea del conocimiento visionario que trasciende la estrechez de miras del sentido común para abrirse al océano del



Conciencia de Dios. Libro rojo

[188] El Libro rojo: el encanto de una lectura imposible. Bernardo Nante

Suprasentido, el único lugar en donde puede encontrarse la apertura al misterio de la vida. No deja de ser tampoco un libro profético en el sentido de aquello que se gesta en el interior del hombre y tiene un destino para la época de la vida de cada uno. “En ultimo termino, toda vida individual es a un tiempo la vida del eón de la especie”. Esta profecía que anuncia al “Dios verdadero” no es aquello que se adviene desde afuera, sino como aquello que se descubre y se realiza en la profundidad del alma. Esto nos proporciona una imagen nueva de Dios que cada uno debe descubrir y “para ello, es menester descender al fondo primitivo del alma, asumir las tinieblas, vivir el temor de lo primordial y así acceder a la luz”-dice Nante-. Es una historia que cada uno debe descubrir y contar. Se trata de la realización de la “boda mística” de la unión de los opuestos que solo algunos poetas pueden entender, porque el hombre actual ya no es capaz de crear fábulas y hablar de cosas inaccesibles.

Jung expresa estas ideas de “descubrir y contar” es decir que sus experiencias se concretaran en teoría científica: “Me costó cuarenta y cinco años, por así decirlo, incluir en el costal de mi obra científica las cosas que entonces sentía y anotaba [...] tropecé con esta corriente de lava, y las pasiones que existían en su fuego transformaron y reestructuraron mi vida. Tal era la materia prima de la cual se formó, y mi obra constituye un esfuerzo más o menos acertado de incorporar esta materia candente en la ideología de mi época”. Se refiere Jung a la justificación, utilidad y el valor que aquellas ideas y visiones tenían para su generación y posteriores: “Cuando hoy vuelvo la vista atrás y medito sobre el sentido de lo que me sucedió en la época de mi trabajo sobre las fantasías me parece como si hubiese presentado ante mí una embajada con plenos poderes. En las imágenes, había cosas que no solo me afectaban a mí, sino también a muchos otros. De ello resultó que ya no pudiera considerar que me pertenecían a mi nada más. A partir de entonces, mi vida pertenecía a lo universal”.

Para ser universal Jung necesitaría emprender el camino de vuelta y elaborar con aquel material de las visiones y las experiencias de sus pacientes algo que fuese científico y no una locura. "Mi ciencia fue el medio y la única posibilidad de salir de aquel caos". Había que demostrar que aquellas experiencias eran reales, que pueden repetirse también en otros y poder cicatrizar las heridas del mundo interno con el externo. Desde ahora este sería el objetivo de su vida y obra. Una obra siempre pionera y también vacilante ante los hábitos desgastados del "espíritu de este tiempo" que no aspira a comprender las experiencias radicales del "espíritu de la profundidad" y propias de la esfera de la intimidad del ser humano. Diversas tradiciones espirituales han intentado comprender al hombre desde lo que es o "está siendo" sino también de lo que puede llegar a ser. La coherencia científica, después de algunas variaciones explicativas, tiene que ver fundamentalmente con la unidad de sentido de sus experiencias y con el carácter numinoso de las mismas, a las que resuelve y desemboca en el movimiento de los símbolos. "Quien posee el mundo, mas no su imagen, posee solo la mitad del mundo, pues su alma es pobre y despojada".



15.2. MITOS, SUEÑOS Y ESPÍRITUS DE LOS MUERTOS

Dedicado a su consultorio privado a la orilla del lago de Zurich, Jung emprende su investigación al estudio de la mitología, folklore y sobre religión. La mitología le apasionó pero le cansó. “Me parecía que estaba viviendo en un asilo para enfermos mentales que yo mismo había creado. Andaba con todas estas figuras fantásticas: centauros, ninfas, sátiros, dioses y diosas, como si ellos fuesen pacientes que yo estuviese analizando. Leia un mito griego o negro como si un alienado estuviese contándome su anamnesis”. Para Jung su diversificada biblioteca y lecturas como *Los libros sagrados de Oriente* de Max Muller eran obras que representaban una importante relativización del punto de vista cristiano. Era necesario saber diferenciar el pensamiento dirigido, verbal y lógico, el de la ciencia, del otro pensamiento fantaseado que era pasivo, imaginativo, mitológico, bien estudiado por el padre de la Psicología William James. Lo mitológico era importante para Jung. Alguien sin un mito -dirá- “es un desarraigado que no se halla sinceramente vinculado con el pasado, con lo ancestral (que siempre vive en el), ni con la sociedad humana actual”. Describe más adelante: “Me sentía acosado a preguntarme muy en serio: ‘¿Que es el mito que tu vives?’ No podía dar una respuesta a esa pregunta, sino que tenía que confesarme que yo no vivía propiamente con un mito ni dentro de él, antes bien en una insegura nube de posibilidades de opinión que en todo caso yo consideraba con creciente desconfianza...De ahí resultó naturalmente la respuesta a cómo aprender a conocer ‘mi’ mito, y consideré que esa era la misión por antonomasia, pues -me dije-, ¿cómo podría tener en cuenta, frente a mis pacientes, mi factor personal, mi ecuación personal, tan indispensable para el conocimiento del otro, sino tuviera consciencia de él?”

En 1912 Jung tiene unos sueños que no pudo entender, pero que le concedió fundamental importancia:

“Estaba en una ciudad sureña, una calle ascendente con descansillos, angosta. Eran las doce del mediodía -un sol radiante-. Un viejo guardia austriaco o alguien similar pasa a mi lado, ensimismado. Alguien dice: “Ese es uno que no

puede morir. Por cierto, murió hace treinta o cuarenta años, pero aún no se pudo descomponer." Me asombro mucho. Se acerca una curiosa figura, un caballero de porte poderoso, vestido con una armadura amarillenta. Parece solido e inescrutable y nada lo impresiona. En su espalda lleva una cruz maltesa roja. Sigue existiendo aún desde el siglo XII y todos los días, entre las doce y la una del mediodía hace el mismo camino. Nadie se maravilla ante estas dos apariciones, pero yo me asombré desmesuradamente. Me abstengo de mis artes interpretativas. En cuanto al viejo austriaco se me ocurre Freud; en cuanto al caballero, yo mismo. Íntimamente una voz exclama: "Todo está vacío y repugnante". Tengo que soportarlo"

Jung tuvo otro sueño que Freud fue incapaz de interpretarlo:

"En aquel entonces soñé (fue poco después de la Navidad de 1912) que estaba sentado con mis hijos en una habitación magnifica y copiosamente amueblada -un salón abierto con columnas-; estábamos sentados alrededor de una mesa redonda cuya tabla era una magnifica piedra color verde oscuro. De repente entró volando una gaviota o una paloma y se sentó ligeramente exaltada sobre la mesa. Exhorte a los niños a mantener silencio, de modo que no ahuyentasen al bello pájaro blanco. De pronto este pájaro se transformó en una niña de aproximadamente ocho años, una pequeña niña rubia, y correteó jugando con mis hijos alrededor de los magníficos pasillos de columnas. Luego la niña se transformó repentinamente otra vez en la gaviota o paloma. Ella me dijo lo siguiente "Solo en las primeras horas de la noche puedo transformarme en un ser humano, mientras el palomo está ocupado con los doce muertos". Con estas palabras el pájaro salió volando y me desperté".

Esta actividad auto analítica de sus sueños "fue el inicio de la convicción interna de que lo inconsciente no solo consiste en material inerte, sino que había algo viviente allí abajo". Pensaba en el cuento de la Tabula smaragdina (la tabla esmeralda), los doce apóstoles, los signos del Zodiaco, y así, pero que "[no podía] extraer nada del sueño excepto la tremenda vivificación que experimentaba lo inconsciente. No conocía ninguna técnica con la cual pudiera llegar al fondo de esta actividad; no me quedaba más que esperar, seguir viviendo, y prestar atención a mis fantasías". Estos sueños lo condujeron a analizar sus recuerdos

infantiles, pero hacerlo no resolvió nada ya que necesitaba recobrar el tono emocional de la infancia cuando construía casas y estructuras. También influenciarían en Jung las artes y la literatura europea donde la profecía estaba en aire y el retorno a la espiritualidad eran herramientas de la investigación científica. No faltaba ese toque religioso de la interioridad en personajes como Wassily Kandinsky, cuya unión espiritual llamó "resonancia interior". Para él, "el artista no sólo debe entrenar sus ojos, sino también su alma." Él escribiría y pintaría sobre la llegada de una catástrofe como el Diluvio, igual que Ludwig Meidner pintó los paisajes apocalípticos con escenas de ciudades destruidas, cadáveres y desconcierto. La médium Leonora Piper tendría la visión de un siglo lleno de guerras por todo el mundo pero que traería buenas noticias con las verdades del espiritismo. En estos autores las visiones y los espíritus de los muertos apuntaban hacia la inminente destrucción de su mundo, aunque para Kandinsky el espíritu es algo por descubrir: [189] "Nuestro espíritu, que después de una larga etapa materialista se halla aún en los inicios de su despertar, posee gérmenes de desesperación, carente de fe, falto de meta y de sentido. Pero aún no ha terminado completamente la pesadilla de las tendencias materialistas que hicieron de la vida en el mundo un penoso y absurdo juego. El espíritu que empieza a despertar se encuentra todavía bajo el influjo de esta pesadilla. Sólo una débil luz aparece como un diminuto punto en un gran círculo negro. Es únicamente un presentimiento que el espíritu no se arriesga a mirar, pues se pregunta si la luz es sólo un sueño y el círculo negro la realidad".

Jung también tenía experiencia con los médiums en estado de trance, de sus fantasías en estado de vigilia y de sus alucinaciones. Hizo experimentos con escritura automática y se fijó en como instruía Ignacio de Loyola a los novicios en la "composición de lugar" en su quinto ejercicio espiritual: "ver con los ojos de la imaginación, el largo, el ancho y la profundidad del Infierno". En Swedenborg estudiaría la "escritura espiritual": "Los espíritus, si les es permitido, pueden

[189] De lo espiritual en el arte. Wassily Kandinsky

poseer a quienes hablan con ellos tan absolutamente que se creería que están por completo en el mundo, y de hecho, en una manera tan manifiesta que pueden comunicar sus pensamientos a través de un médium y aun mediante cartas, pues a veces, y de hecho, a menudo, han dirigido mi mano cuando escribía, como si fuera la suya propia; de tal modo que pensaron que no era yo, sino ellos mismos los que estaban escribiendo". El estudio de Jung se fijaría también en los trabajos de psicoanalista Herbert Silberer y ambos trataron de que aparecieran imágenes en sus propias hipnosis que fueran simbólicas de sus pensamientos. El procedimiento y método científico de Jung se asemeja mucho a una variedad de prácticas históricas y contemporáneas con las cuales él estaba familiarizado. Algunas de estas figuras y sus ideas provienen directamente de lecturas variadas y el estilo refrenda su fascinación por el mundo épico y mitológico.

15.3. "RESPUESTA A JOB", COMO OBRA CIENTÍFICA DE JUNG

"*Respuesta a Job*" es un comentario bíblico de Jung que pretende reflexionar acerca de la angustia y desesperación de un mundo en medio de la segunda Guerra Mundial y de la esperanza que tenía aquella generación a pesar de su situación de mentira e injusticia. La pregunta no podía ser otra, ante la veloz carrera de los cuatro jinetes del apocalipsis, alegorías de la conquista o la Gloria, la guerra, el hambre y la muerte: ¿Por qué un Dios bueno y omnipotente permite que suceda todo esto? Sin embargo desde el mismo prólogo el autor nos dice que se propone esclarecer ciertas ideas religiosas tradicionales y que al hablar de fenómenos numinosos no va a usar de su entendimiento solamente sino también de su sentimiento. "No puedo servirme únicamente de una objetividad fría, sino que, para poder expresar lo que siento cuando leo ciertos libros de la Sagrada Escritura o cuando recuerdo las impresiones que he recibido de nuestra fe, tengo que dejar hablar también a mi subjetividad emocional. En este libro no escribo como versado en la Escritura (cosa que no soy), sino como laico y como médico al que le ha sido dado ver profundamente en la vida anímica de muchos hombres. Lo que yo diga es naturalmente en primer lugar mi opinión personal; pero sé que al mismo tiempo hablo también en nombre de muchos que han tenido los mismos sentimientos que yo".

El tema recurrente en Jung se podría resumir en esta frase: "El que algo sea una realidad "física" no es el único criterio de verdad". También existen verdades anímicas las cuales no pueden ni explicarse ni probarse, pero tampoco negarse, físicamente. Las afirmaciones religiosas se refieren, en cuanto tales, a hechos que no son comprobables físicamente. Añade Jung: "Si lo fuesen, caerían inevitablemente en el dominio de las ciencias naturales, y éstas las negarían por no ser hechos susceptibles de experiencia. Las afirmaciones religiosas no tendrían sentido si se refiriesen a hechos físicos. Éstos serían, en tal caso, simples milagros, que ya por ello estarían expuestos a la duda, y que además no podrían probar la realidad de un "espíritu", es decir, de un sentido, pues el "espíritu" se manifiesta por sí mismo. El "sentido" y el espíritu de Cristo son algo presente y perceptible a nosotros aun sin milagros. Los milagros son únicamente una apelación al entendimiento de aquellos hombres que no son capaces de entender el "sentido"; los milagros son en realidad un simple sustituto de la realidad no comprendida del "espíritu". Con esto no negamos que la presencia viva del espíritu pueda ir acompañada ocasionalmente de acontecimientos físicos milagrosos; lo que queremos acentuar es que éstos no pueden sustituir ni elaborar el único conocimiento esencial del espíritu".

El Dios que presenta Jung en "Respuesta a Job" enfrenta y afronta el problema de bien y el mal y los conceptos de Dios bueno y Dios malo a través de todo el Antiguo Testamento. Jung considera el relato de Job como un drama divino. La imagen de Yahvé que habían trazado muchos testimonios bíblicos era de un Dios contradictorio, un Dios sin mesura en sus emociones y que sufría a causa de esa desmesura. Un Dios colérico, al que los celos le desgarraban y por ello sufría. Añade Jung: "La inteligencia coexistía junto a la falta de ella; la bondad estaba al lado de la crueldad, y la fuerza creadora al lado de la voluntad de destrucción. Todas estas cosas existían juntas, y ninguna era obstáculo para las demás. Para nosotros, este estado sólo es imaginable cuando no existe conciencia reflexiva, o cuando la reflexión representa simplemente una realidad dada y configurada, impotente, sin sentido. Una situación tal sólo puede calificarse de amoral". El Libro de Job nos servirá únicamente como paradigma de un modo de experimentar a Dios que tiene significación especial para nuestro tiempo -dirá el autor-. Para Jung hay más sobre ese Dios contradictorio:

"Las palabras de Job dejan ver claramente que, aunque duda que el hombre pueda tener razón contra Dios, le cuesta abandonar el pensamiento de enfrentarse a Dios en el plano de la justicia y, con ello, en el de la moral. A Job le cuesta trabajo entender que el capricho divino viole la justicia, pues, a pesar de todo, no puede abandonar su fe en la justicia divina. Pero de otra parte tiene que concederse a sí mismo que no es otro, sino Yahvé mismo, quien le hace injusticia y violencia. Job no puede negar que se encuentra frente a un Dios al que no le importa el juicio moral, y que no reconoce ninguna ética que le obligue a él. En esto reside sin duda la grandeza de Job: en no dudar, ante esta dificultad, de la unidad de Dios, sino ver claramente que Dios se encuentra en contradicción consigo mismo, y esto, además, de manera tan total, que Job está seguro de encontrar en Dios un protector y un abogado contra Dios mismo. La bondad de Yahvé se le presenta a Job con la misma certeza que su maldad. De un hombre que nos hace mal no podemos esperar que nos ayude al mismo tiempo. Pero Yahvé no es un hombre; Yahvé persigue y ayuda a la vez; tan real es en un aspecto como en el otro. Yahvé no está dividido, sino que es una antinomia, una total contradicción interna; éste es el presupuesto necesario de su tremendo dinamismo, de su omnipotencia y de su omnisciencia. A este conocimiento se aferra Job para "defender sus caminos" ante Yahvé, es decir, para aclararle su punto de vista; pues, a despecho de su cólera, Yahvé es también, frente a sí mismo, el abogado del hombre que tiene algo de qué quejarse".

En el capítulo XI que trata de la visión de Ezequiel y la de Enoc, Jung nos sorprende diciendo que la creencia de que Dios es la Suma Bondad (Summum Bonum) es imposible para una conciencia que reflexione ya que el temor a Dios aún permanece y no se siente liberada. Se pregunta Jung por el significado de Cristo: ¿puede ser Cristo hoy interpretado aún? o ¿hemos de contentarnos con la interpretación histórica? y responde:

"De una cosa no es posible dudar: de que Cristo es una figura altamente numinosa. Con ello está de acuerdo la interpretación de Cristo como Dios e hijo de Dios. La vieja concepción, que se remonta a las propias palabras de Cristo, dice que Cristo vino al mundo, padeció y murió para salvar al hombre amenazado por Dios. Se dice también que su resurrección corporal significa que todos los hijos de

Dios tendrán también este mismo destino. Ya hemos hecho alusión repetidas veces a que la acción divina de la salvación acontece de una manera extraña. Dios, en efecto, no hace otra cosa que, en la figura de su hijo, salvar a la humanidad de sí mismo. Este pensamiento es tan grotesco como la antigua concepción rabínica, según la cual Yahvé esconde de su ira a los justos, poniéndolos bajo su trono, donde no los ve. Parece como si Dios Padre fuese un Dios distinto del Hijo; pero no es esto lo que significa de ningún modo. Tampoco existe necesidad psicológica que obligue a suponerlo, pues el indudable carácter irreflexivo de la conciencia divina basta para explicar su extraño comportamiento. Por ello se considera con razón el temor a Dios como principio de la Sabiduría. Por otra parte no puede creerse que la tan alabada bondad, y el amor y la justicia de Dios sean meras palabras para propiciar a Dios, sino que se han de reconocer como expresiones de experiencias genuinas, pues Dios es una coincidentia oppositorum. Ambas cosas están justificadas: el amor y el temor a Dios."

Jung llama al profeta Ezequiel el profeta de los llamados estados "patológicos" o visionario, aunque las visiones y los sueños no pueden ser llamados patológicos. Pueden ser un acontecimiento raro pero no de naturaleza patológica. Dice Jung que entonces existía un inconsciente separado de la conciencia viendo la figura con "semejanza de hombre" y que Ezequiel expresó la aproximación de Dios al hombre con un símbolo. "La interpretación cristiana tradicional de este pasaje como una anticipación de Cristo es válida en cuanto que la cara positiva de Yahvé como hipóstasis suya propia se encarna en el hijo del hombre". Sin embargo, Jung en este capítulo arremete contra el cristianismo amenazador y opresor de una idea de Dios limitada y falsa. "Si se tiene en cuenta la intensidad y la exclusividad con que no sólo la doctrina de Cristo, sino también la doctrina de la Iglesia de los siglos posteriores ha venido defendiendo hasta el día de hoy la bondad del Dios amoroso que está en el cielo, la liberación del miedo a Dios, el Summum Bonum y la privatio boni, se podrá apreciar la incompatibilidad de todo ello con la figura de Yahvé y lo insoportable que tenía que resultar esta paradoja a la conciencia religiosa. Esto mismo venía ocurriendo también sin duda desde los días de Job". "Ante estos hechos, ni aun con la mayor voluntad, es posible ver, que el cristianismo fue algo que irrumpió en la historia como una novedad absoluta, como se oye decir a todas horas. El cristianismo es

precisamente un ejemplo contundente de algo que ha sido históricamente preparado y sostenido y apoyado por concepciones e ideas ya existentes en el mundo ambiente".

El capítulo XV lo titula Jung "amor y temor" en Apocalipsis o "revelación" de un cristiano primitivo "ejemplo de las virtudes cristianas de la fe ortodoxa, de la humildad, de la paciencia, de la entrega, del amor desinteresado y de la renuncia a todos los placeres del mundo". Esta frase dirá Jung puede ser demasiado aún para el mejor de los hombres. Quiere decir Jung, en vulgar paladino, que tanta "virtuosidad" son los síntomas clásicos y crónicos del mal humor, la inestabilidad y los arrebatos. Esto también hace dudar de que el autor de las epístolas Juan, sea el autor de Apocalipsis. En las epístolas se muestra así:

"Carísimos, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios. Cualquiera que ama, es nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios; porque Dios es amor. En esto se mostró el amor de Dios… En esto consiste el amor: no que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros y ha enviado a su Hijo, en propiciación por nuestros pecados. Amados, si Dios así nos ha amado, debemos también nosotros amarnos unos a otros… Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros. Dios es amor. Y el que vive en amor, vive en Dios y Dios en él… En amor no hay temor… el que teme, no está perfecto en el amor… Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso… Y nosotros tenemos este mandamiento de él: que el que ama a Dios ame también a su hermano" (1 Juan IV, 7-21).

En Apocalipsis se pregunta Jung donde está ese amor de Juan: "Pero ¿quién es el que odia a los nicolaítas? ¿Quién es el deseoso de venganza y el que quiere arrojar a Jezabel en la cama y hacer morir a sus hijos? ¿Quién es el que no se sacia de fantasías sangrientas? Mas seamos psicológicamente exactos: no es la conciencia de San Juan la que imagina estas fantasías, sino que son éstas las que irrumpen en ella en una "revelación" violenta, la asaltan con una vehemencia no querida y no esperada, y con una intensidad que, como ya hemos indicado, sobrepasa todo lo que podría esperarse normalmente como compensación de una actitud de conciencia un poco unilateral…

La interpretación de Jung a estos dos textos de Juan sería que: "La finalidad de las visiones apocalípticas no es dar a conocer al hombre normal, las sombras que se escondían bajo su naturaleza luminosa, sino abrir al vidente la perspectiva de la inconmensurabilidad de Dios, pues el que ama conoce a Dios. Puede decirse que, precisamente porque San Juan amaba a Dios y hacía todo lo posible por amar a sus prójimos, le fue concedida la "gnosis", el conocimiento de Dios, y que, al igual que Job, vivió el tremendo carácter terrorífico de Yahvé. Así vio que su evangelio del amor era unilateral, y lo completó con el evangelio del temor: Dios puede ser amado y debe ser temido". Aunque en otra sección consideremos la alquimia y sus efectos en Jung, la cita que aparece en este capítulo sobre estos, Jacob Boehme, Eckhart y Silesius, quizás suponga entender algo de las visiones y la mística. Dice Jung: "Acaso San Juan siente también su implicación en el drama divino cuando preanuncia la posibilidad del nacimiento de Cristo en el hombre, cosa que presintieron también los alquimistas, el maestro Eckhart y Ángelus Silesius"

15.4. LA ALQUIMIA O QUÍMICA DEL ALMA EN JUNG

Jung escribió "*Psicologia y alquimia*"[190] por primera vez en edición de 1944, tomo V de la serie de tratados psicológicos. Para Enrique Selva Poveda[191] la Alquimia pretendía, una integración del hombre en su totalidad, un equilibrado desarrollo personal. Pero, dado que por entonces el nivel de concienciación era mucho menor, su lenguaje no fue nunca claro, convirtiéndose en una verdadera "ciencia ocultista" con expresiones crípticas, en ocasiones literalmente insoportables. Este autor cita una frase brillante de Nietzsche en este contexto: "Cuando soñamos repetimos una vez más la tarea de la humanidad anterior...

[190] C. G. Jung. Psicología y Alquimia. Plaza & Janes Editores, S. A; Psicología y religión. C.G. Jung. 1938

[191] El espíritu de la alquimia. Enrique Selva Poveda. Elda 1990

Pues bien, yo creo que, así como hoy el hombre razona en el sueño, razonaba también la humanidad durante la vigilia a través de muchos milenios; la primera causa que se le presentaba al espíritu para explicar alguna cosa necesitada de explicación le bastaba y pasaba por verdad. En el sueño continúa obrando sobre nosotros ese viejísimo trozo de la existencia humana, pues es el fundamento sobre el cual la razón superior se desarrolló y se desarrolla aún en cada hombre: el sueño nos transporta a estados lejanos de la civilización humana y pone en nuestras manos un medio para comprenderla mejor". Sin embargo, aunque los sueños fundamentan la razón y el desarrollo humano y están en nuestra experiencia vital, no sucede lo mismo con la Alquimia y la Cábala que se salen de los cánones ortodoxos de la historia y alguno considerará que son una extraña locura.

La química del alma de Jung (Psicología y alquimia) introduce la problemática de la alquimia con una fuerte crítica a la religión. Se basa en observaciones en seres humanos para entender la esencia del alma humana y dirá que este campo es el más oscuro y misterioso con que tropieza nuestra experiencia de manera que jamás se acaba de aprender. Ni siquiera con ayuda de una "conversión religiosa" -añade Jung-. Son estas religiones dominantes y entre ellas el cristianismo que en vez de ser educadoras frente a los sistemas racionalistas, simplifican al ser humano. "La exigencia de la imitación de Cristo o sea, imitar el ejemplo y llegar a ser semejantes a éste, debiera tener como objetivo el desarrollo y la elevación del hombre interior; pero el creyente superficial, que tiende a las fórmulas mecánicas, ha hecho de Cristo un objeto de culto que está fuera del hombre, al que, precisamente por la veneración, se le impide penetrar en la profundidad del alma humana y crear la integridad correspondiente al modelo que sirve de ejemplo. De esta suerte, el mediador divino se queda en una imagen exterior, mientras que el ser humano continúa siendo un fragmento intacto en lo más profundo de su naturaleza. Sí, Cristo puede ser imitado hasta la estigmatización sin que el imitador se haya ajustado ni siquiera aproximadamente al modelo y el sentido de éste. Pues no se trata sólo de una imitación pura y simple, la cual deja sin transformar a la persona, con lo que se queda en un simple artificio. Antes bien, se trata de una realización del modelo con los propios medios —Deo concedente— en la esfera de la vida individual.

En la historia de la espiritualidad del siglo XVI y sobre el protestantismo español, también pude advertir esto que dice Jung. Beatas y alumbrados que hablaban todo el día de Dios, entrando y saliendo de las iglesias para aparentar piedad, teniendo reuniones piadosas de meditación y exaltación de Cristo pero era solo una máscara exterior. El único objetivo, en la mayoría de los casos, era sobrevivir en medio de la pobreza, si no tenías fortuna, y aparentar religiosidad para que no te llamaran moro o judío. Su amoralidad era visible pero se justificaba siendo místicos, pues Dios venía a ellos y Él era el que actuaba en ellos, los hacía impecables. Como dice Jung "el ejemplo de Cristo se ha cargado con el pecado del mundo" y "escapar así a una responsabilidad más profunda, lo cual se halla en contradicción con el espíritu del cristianismo". Añade Jung a este pensamiento: "Relajamiento y formalística fueron no sólo una de las causas de la Reforma, sino que también existen dentro del protestantismo. Cuando permanecen fuera el valor máximo (Cristo) y la indignidad máxima (el pecado), el alma queda vacía: carece de lo más bajo y de lo más alto. La postura oriental (en especial, la india) procede a la inversa: todo lo más alto y lo más bajo está en el sujeto (trascendental), con lo que alcanza límites inconmensurables la significación del "atman"(ego o alma), de la individualidad. Sin embargo, en Occidente la individualidad desciende a un valor nulo. De aquí que el alma se subestime, en general, en Occidente. Quien habla de la realidad del alma tropieza con el reproche de hacer "psicologismo". De psicología se habla en tono "único". La idea de que existen factores psíquicos correspondientes a figuras divinas se considera una desvalorización de la psicología, y linda con la blasfemia el pensamiento de que una experiencia religiosa pueda ser un proceso psíquico; pues se argumenta diciendo que "no es únicamente psicológico". A este respecto de la experiencia religiosa y de la misteriosa relación con el hombre interior, pone el ejemplo Jung de la expresión bíblica "εντος υμων" relativa al reino de Dios que la postura occidental y de los exégetas protestantes interpretan "entre vosotros" y no "en vosotros".

La naturaleza del alma se basa en que el ser humano tiene conciencia de una relación con la divinidad pero, añade Jung, que también hay una génesis psíquica de los fenómenos religiosos. Cuando nuestra vida gira únicamente sobre lo religioso y lo místico, el ser humano (alma) tiende hacia un estado inconsciente,

sin hacerse preguntas de su situación, la vida religiosa se solidifica en meros actos exteriores, se pierde el sentido de la vida y de su capacidad de separar el mal y el bien. "Sea cualquiera la forma en que nos imaginemos la relación entre Dios y el alma, una cosa es segura: que el alma no puede ser cosa única, sino que tiene la dignidad de un ser al que se le ha dado conciencia de una relación con la divinidad. Y aunque la relación sea sólo la de una gota de agua respecto al mar, éste no existiría sin la multiplicidad de las gotas. La inmortalidad del alma, establecida por el dogma, la eleva por encima del cuerpo humano, perecedero, y la hace partícipe de una cualidad sobrenatural. Con ello, sobrepasa muchísimo en importancia al ser humano consciente y mortal, por lo que al cristiano le estaría prohibido, en realidad, considerar el alma como un "sólo". El alma corresponde a Dios como el ojo al Sol. Nuestro consciente no abarca al alma, y, por tanto, resulta ridículo cuando hablamos de las cosas del alma en un tono protector o despreciativo. Incluso el cristiano creyente desconoce los ocultos caminos de Dios y ha de dejar en las manos divinas si Él quiere actuar en el ser humano desde fuera o desde dentro a través del alma".

La espiritualidad mística y visionaria ha intentado descubrir la intimidad del misterio de Dios y quizás se haya propasado en explicar la relación de parentesco y hasta sus bodas nupciales con Dios, pero sí que el alma puede tener una posibilidad de relación con la esencia de Dios. Para Jung esta correlación formulada psicológicamente correspondería al arquetipo[192] de la imagen de Dios. "Por tanto, -dice Jung- puede ocurrir el caso de que un cristiano que crea en todas las figuras sagradas permanezca, sin embargo, sin desarrollarse ni experimentar modificación alguna en lo más íntimo de su alma, pues Dios está "fuera" para él y no le experimenta en su alma. Sus motivos decisivos y sus intereses e impulsos influyentes actúan desde un alma inconsciente y sin evolucionar, tan pagana y arcaica como la que más, y en modo alguno desde la esfera del cristianismo". La

[192] No hemos de olvidar que Jung entendió los arquetipos como patrones e imágenes arcaicas universales que derivan de lo inconsciente colectivo y son la contraparte psíquica del instinto.

alta misión educadora obliga al cristianismo a comenzar de nuevo -afirma Jung-. El misterio de Dios está fundado en el alma humana y esto no supone entrar en el campo de la psicología, sino que el alma posee por naturaleza una función religiosa. No supone esto una deificación del alma (ser humano) sino que el alma contiene las respuestas a todo el dogma, siendo el ojo que le ha sido dado ver la luz y por todo ello necesita extenderse a lo inconmensurable. Arte de ver, es esa dimensión religiosa del alma. No se trata de demostrar la existencia de la luz sino de que los ciegos puedan percibirla. Es posible que la espiritualidad religiosa cristiana tenga exceso de claridad y falta de contradicción. El hereje es un bicho raro en este cosmos religioso que disiente del dogma. "El enorme número de mentecatos hace que la paradoja resulte peligrosa"-dice Jung- Pero sin la experiencia de lo contradictorio no existe experiencia alguna de la totalidad y, por tanto, tampoco ningún acceso interior a las imágenes sagradas. Por este motivo, el cristianismo insiste con razón en la pecaminosidad y en el pecado original con la evidente intención de, al menos desde fuera, desgarrar en cada individuo el abismo de la contradictoriedad del mundo.

Esta sumisión al dogma también ha tenido tempranos contradictores a lo largo de la historia. Las objeciones formuladas por la parte cristiana para sostener el dogma señalan que es imposible que las manifestaciones completamente contradictorias puedan ser verdad. Pone Jung el testimonio de Tertuliano: "Et mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia empossibile est. (Y está muerto el Hijo de Dios, lo cual es francamente increíble, porque es absurdo. Y sepultado, ha resucitado; esto es cierto porque es imposible). Tertuliano no sólo era capaz de soportar la paradoja, sino que hasta significaba para él la máxima certeza religiosa. Si el cristianismo exige la creencia de tales contradicciones, me parece que no puede reprochar a nadie el hecho de dar validez a unas cuantas paradojas más. Es una cosa extraña, pero la paradoja es uno de los máximos bienes espirituales; la claridad, en cambio, es signo de debilidad. Por tanto, una religión se empobrece interiormente cuando pierde o reduce sus paradojas, mientras que se enriquece cuando aumentan, pues únicamente la paradoja es capaz de abarcar, de forma aproximada, la inmensidad de la vida. En cambio, la claridad y la falta de contradicción no tiene más que un sentido y, por ello, resultan inadecuadas para expresar lo inconcebible.

15. MOVIMIENTOS PENTECOSTALES Y CARISMÁTICOS

15.1. UN BREVE RESUMEN CRÍTICO-HISTÓRICO

El movimiento pentecostal atribuye su nacimiento al momento de Pentecostés y reconoce como creador a John Wesley, fundador del metodismo. El pentecostalismo además de la teología de la conversión y santificación se apoyó en el bautismo del Espíritu Santo y el don de lenguas como señal de identificación del bautismo del Espíritu. [193] Se ha considerado el carismatismo como una experiencia religiosa y como tal puramente subjetiva, un cristianismo experiencial, no doctrinal siendo este aspecto su punto más vulnerable. James Innell Packer dice: "Experiencia es una palabra resbaladiza [...]. Ninguna experiencia, sólo por el hecho de suceder, puede autenticarse como enviada por Dios para incentivar su obra de gracia. El mero hecho de que un cristiano tenga una experiencia no significa que esta sea cristiana". Clark Pinnock dice: "La experiencia es una base muy endeble sobre la cual descansar el sistema cristiano. El mero hecho de que un evento psicológico haya tenido lugar en la mente de uno no puede establecer la veracidad del evangelio [...]. La sensación religiosa por sí misma no puede probarse a sí misma [...]" [194] . Evidentemente el mundo pentecostal nace como reacción al intelectualismo anterior. El racionalismo tuvo que dar paso al sentimiento, las experiencias y a la fe, al mismo tiempo que se vivía una transición de la religión natural a la sobrenatural, donde Wesley

[193] El Espíritu Santo en el pentecostalismo y el Carismatismo. Daniel Oscar Plenc

[194] Pentecostalismo global y carismáticos. Problemas y tendencias en las misiones. Dr. Don Fanning

enfatizaba la autorrevelación de Dios a través de la presencia del Espíritu Santo para entrar en comunión inmediata con la divinidad.

Después de la muerte de Wesley el Metodismo nutrió por las colonias americanas las reuniones con dirigentes experimentados nombrados en Inglaterra, más tarde por "jinetes" de circuito y de miles de predicadores "ciclistas" siendo el total de sus miembros, en 1845, 20 millones en América. Numerosos grupos comenzaron a reunirse al aire libre y otras reuniones especiales convocando a la santidad y así nació el avivamiento (revivalismo). Este movimiento se hizo conocido como el *Segundo Despertar* encabezado por el evangelista Charles Finney. Los fundamentos teológicos de Wesley y Finney como una santificación progresiva que fundamentó el Movimiento de Santidad sería la base del Movimiento Pentecostal. El revivalismo que añadía emoción a la fe en las reuniones de campo y a un mundo hambriento de experiencias religiosas, haría crecer rápidamente el pentecostalismo

El movimiento de Santidad sería la influencia mundial tan reconocida y deseada que cada creyente de todas las denominaciones buscaba recibir la plenitud del Espíritu, el bautismo y la unión del Espíritu o la Segunda Obra de Gracia para poder crecer en la santificación. Finney, Moody, Simpson, y Chapman contribuyeron al desarrollo del pentecostalismo haciendo énfasis en el bautismo del Espíritu, aunque el pentecostalismo moderno se deba a Charles Parham. Él sería el primero que se identificó hablando en lenguas como evidencia del bautismo del Espíritu. Creían que todos los dones del Espíritu estaban operativos en la iglesia, no solo el de hablar en lenguas y otras obras sobrenaturales como las sanidades, sino que pensaban que aquellas lenguas habladas eran idiomas reales, llegando a buscar los posibles países donde se hablaran aquellos idiomas. Cuando vieron que nadie entendió aquellos lenguajes se reinterpretó la glosolalia como lenguaje celestial con fines devocionales.

En el Movimiento pentecostal se analizó la controversia sobre los dones de hacer milagros. No solo examinaron si eran bíblicos sino si realmente había milagros tras la abultada lista de fraudes de quienes los practicaban, sino que provocó un estudio profundo sobre el movimiento pentecostal para determinar si era o no genuino o fabricado. Tras un largo deambular por las teologías de

santidad, lenguas, segunda gracia y sanidades, llama la atención el interés del católico romano por el Movimiento Carismático actual. Uno de los segmentos más grande del carismatismo se encuentra entre los católicos romanos. Se habían dado cuenta de su falta de poder para proclamar el Evangelio como lo tenían los primeros cristianos y se entregaron a la oración. Después de varios contactos con los carismáticos protestantes algunos miembros recibieron el bautismo pentecostal comenzando a hablar lenguas. En menos de 40 años el Movimiento Carismático Católico ha superado al protestante.

El análisis que hace [195] del pentecostalismo latinoamericano se parece a lo anteriormente descrito: "El nuevo escenario evangélico en América Latina es, mayormente, pentecostal y neopentecostal a la vez; sin embargo, se trata de dos etapas distintas en el desarrollo de la historia de las iglesias evangélicas. El pentecostalismo latinoamericano se remonta a los inicios del siglo XX cuando este llegó a nuestras tierras como un movimiento de renovación espiritual, antes que como una denominación específica u organización misionera. Su intención de servir y renovar a todas las iglesias evangélicas en el continente, difundiendo la obra del Espíritu Santo en el proceso de santificación del creyente, se tradujo de manera concreta en el énfasis en la experiencia del 'bautismo del Espíritu Santo', seguido de la evidencia de hablar en otras lenguas (glosolalia); esto colocaba al creyente evangélico en el camino de una vida llena de 'santidad y poder' para la vida religiosa, pero también para la vida en sociedad. En este sentido, el pentecostalismo tuvo enorme eco en la población latinoamericana (tanto católica como evangélica) y devino en la conformación de nuevas iglesias de tipo pentecostal, que no pudieron ser contenidas dentro de las estructuras evangélicas previamente existentes. En ese momento se frustró el proyecto pentecostal de ser un 'movimiento de renovación espiritual', para dar a luz a denominaciones pentecostales que ingresaron rápidamente al mercado religioso latinoamericano, no solo para quedarse, sino para ser el sector mayoritario del protestantismo evangélico desde fines de los años setenta". "Sobre la base de

[195] Entre Dios y el Cesar. -José Luis Pérez Guadalupe

este siglo de experiencia y práctica pentecostal latinoamericana, - añade Pérez Guadalupe- surgió en el continente un nuevo actor religioso a partir de la década de 1980, conocido como el movimiento neopentecostal. En esos años se produjo en los Estados Unidos, en América Central, y luego en el resto de América Latina, un replanteamiento de ciertos postulados en algunas iglesias del pentecostalismo clásico, a partir de lo cual surgió una renovación, y en algunos casos, una fundación de nuevas iglesias de tipo neopentecostal (categoría que representa un paraguas amplio de diversas formas de neopentecostalismos). Es así como el neopentecostalismo conforma un estadio de ruptura teológica y de cosmovisión respecto de su antecesor, el movimiento pentecostal clásico. En ese sentido, Jesús García-Ruiz y Patrick Michel[196] introducen algunas características de este neopentecostalismo actual cuando señalan que:

…si bien el evangelismo constituye "la rama religiosa más dinámica del mundo occidental desarrollado", lo que prioritariamente progresa no es tanto el evangelismo o el pentecostalismo, sino un 'neopentecostalismo' según el cual la segunda venida de Cristo no podría ser objeto de una mera espera pasiva: el Reino ya está en este mundo y se requiere una estrategia activa de conquista, de ocupación y, por qué no, de saturación del espacio público. […]

Uno de los grandes predicadores evangélicos fue Thomas Guthrie quien señala una serie de problemas potenciales que solo aumentarían con el tiempo en estos movimientos pentecostales-carismáticos. Una tendencia general era elevar líderes fuertes, típicos de sus culturas, alzándolos a *caudillos* o *patrones* que casi eran semidioses. Otra tendencia sería el sincretismo de las creencias animistas en las prácticas eclesiásticas de exorcismo y protegerse de los poderes demoníacos, esparciendo sal alrededor de la casa y mantenerla libre de demonios. Algunas fortalezas del carismatismo se convertirán en debilidad, pues el experimentar el poder del Espíritu en la vida personal, se ha convertido en empoderamiento de los

[196] Neo-pentecostalismo y Globalización. Jesús García-Ruiz y Patrick Michel

creyentes para transformar la sociedad, las enfermedades o el mundo. Visiones de dominación y control del mundo es el factor unificador de la mística carismática. Los profesantes por medio de la alabanza y servicios de adoración se sienten elevados al coro celestial y el individuo se siente o recibe la sensación de un toque emocional de lo divino aunque desconozca el Evangelio. La ausencia de hermenéutica bíblica en estos movimientos hace más fácil la aceptación de visiones, voces, revelaciones y nuevas doctrinas.

Históricamente, esta nueva forma religiosa se reconoce a sí misma como nacida en 1900, cuando el Rev. Parham hizo público que una discípula había hablado en lenguas desconocidas por inspiración del Espíritu Santo. La conmoción producida por esta forma de manifestarse el Espíritu quedaría reducido a las comunidades vinculadas al círculo de las Iglesias de Santificación (generalmente, iglesias "negras", familiarizadas con estas revelaciones), y no tuvo una gran repercusión hasta que, hacia los años 30, se consolidaron las primeras iglesias pentecostales como denominación. Treinta años más tarde, en los sesenta, el movimiento pentecostal vivió su propio revival (incluyendo una versión católica) al amparo del generalizado despertar religioso de la época. Para Mónica Cornejo Valle[197] es posible que el despertar y la presencia del pentecostalismo esté sobre dimensionada, no siendo tan numerosa la presencia pentecostal como lo es la abundante bibliografía. Para algunos el impacto religioso de la "pentecostalización" ha sido grande, sin embargo ya existían muchas de las tonalidades en la religiosidad más devocional, pietista y espiritual. Por otra parte existe una proliferación de modelos carismáticos, que podrían estar en otras iglesias no reconocidas como pentecostales, desde un sector de la feligresía de la Iglesia católica, hasta movimientos extraños al cristianismo como la Conciencia Krishna o la Iglesia de la Unificación de Moon.

Es evidente que las paradojas del pentecostalismo y sus deficiencias también articulan la nueva religiosidad popular que es distinta a la tradicional y

[197] El debate actual sobre pentecostalismo. Mónica Cornejo Valle

trae consigo nuevas formas de relación y homogenización del tiempo y espacio sagrado. Ocurre que su fuerte antiintelectualismo, hace que el imaginario popular produzca simbolismos extraños. Sin embargo la complejidad religiosa, no se puede reducir a variables concretas ya sean de carácter político o eclesial. Son más apropiados aquellos aportes organizativos y culturales donde el pentecostalismo se relaciona con el individuo pobre, en situación de crisis, en un sistema opresor y lo integra como persona en un grupo reducido que le restablece a unas relaciones de dependencia, ciertamente, pero también de ayuda mutua. Supone un ascenso social donde el pobre encuentra espacios de participación democrática que antes se le negaba en la sociedad. Ahora en la congregación pentecostal se puede aspirar al liderazgo, al prestigio que los dones de Dios te han dado, la libre expresión, a la condición de élite elegida por Dios.

El fenómeno de las curaciones entraría en campo de la mística pentecostal y como uno de los factores más atractivos, pero no la única practica carismática. Tras las visiones, profecías, don de lenguas, las curaciones también son signo de identidad religiosa. Para José Sánchez y desde una perspectiva religiosa de la salud, los fenómenos místicos aparecen estrechamente asociados a los fenómenos de curación o *sanidad divina*, especialmente los de visiones y glosolalia (Sánchez 1992; Cornejo 1996). En base a una importante cantidad de testimonios de curaciones recibidas, Cornejo hace una minuciosa descripción del fenómeno de la sanidad divina en el marco de Las misas de sanación del P. Manuel Rodríguez, mostrando los diversos aspectos del contexto de este fenómeno. Lo más distintivo es la imposición de las manos como gesto ritual por el que se invoca y produce la sanidad en las personas. Por su parte, Hernández (1994) analiza el fenómeno de la sanación en la iglesia *Dios es amor*, en donde está fuertemente asociada al exorcismo, el combate a la brujería y a la producción de milagros. Frans Kamsteeg (1990) en cambio, analiza el fenómeno de la sanación pentecostal en su relación con el crecimiento y expansión del pentecostalismo. Plantea que el crecimiento pentecostal parece deberse, en parte, al lugar importante que ocupa la sanidad en las creencias pentecostales en la vida cotidiana y que, a su vez, presentan una solución viable a los problemas de acceso a los medios de salud pública. La sanación, en tanto reemplaza a los métodos tradicionales y populares de curación, se constituye en una nueva y alternativa forma de curación religiosa

originada en el mundo cultural moderno. Además, relaciona la eficacia de la sanidad divina con la adquisición de poder en el grupo pentecostal, por parte de quienes han experimentado la curación, constituyéndose en un medio de prestigio, de elevación del estatus y del ejercicio de la autoridad".

Lo que Jean Pierre Bastian propone para explicar la difusión del pentecostalismo es el impacto que tiene entre los pentecostales rurales el fenómeno de la sanidad divina. Esta representa no solo una expresión de la eficacia práctica frente a la racionalidad teológica, sino también una expresión del empoderamiento del pentecostal frente al poder del cacique local. El pentecostalismo expresa una confrontación entre "intereses antagónicos en las sociedades rurales", produciendo una ruptura "con la organización comunitaria de los pueblos, reconstruyendo un espacio simbólico, político y económico relativamente autónomo dentro del mismo pueblo". En general Bastian interpreta el crecimiento pentecostal en Latinoamérica como parte y expresión de lo que él denomina una "mutación religiosa" del continente. Esto es que las grandes iglesias históricas y establecidas están definitiva e irreversiblemente perdiendo el control del campo religioso, cediendo paso a una multiplicidad de grupos religiosos pequeños, de carácter comunitario y constituido por gente que abandona las tradicionales instituciones religiosas. En el marco de dicha transformación social estaría configurándose una nueva modernidad en el continente (Bastian 1997).

15.5. ¿SON MÍSTICOS LOS PENTECOSTALES?

La mística es un calidoscopio donde se pueden observar las más extrañas maneras en que el ser humano entiende, desde su interioridad, el Misterio divino. Mas que experiencia religiosa, entiendo que la mística conjetura una percepción de lo numinoso que puede aparecer en cualquier espiritualidad y en ninguna. Cuando se habla de una fe "cálida" frente a la razón "abstracta", es mucho suponer en ambos casos, pues ambas se pueden calificar con los apelativos contrarios. Sobre la pregunta de si es místico el pentecostalismo Castelo lo

considera dentro de la tradición cristiana del misticismo. Para Castelo[198], "el pentecostalismo se enmarca mejor como una instanciación moderna de la corriente mística del cristianismo, presente a través de su historia. En otras palabras, el pentecostalismo se entiende mejor como una tradición mística de la iglesia universal". "El pentecostalismo en una serie de aspectos es decisivamente no una tradición protestante en general, y no es parte de la amalgama conocida como evangelicalismo particularmente". Lo que resulta evidente es que para un pentecostal no serían los místicos lo que resonaría en su mente leyendo las consideraciones del místico y pietista protestante Isaac Ambrose, desconocido por la mayoría, sino las consideraciones del pentecostalismo temprano sobre el bautismo del Espíritu. Escribe Ambrose: "Hoy por la tarde el Señor, en su misericordia, derramó en mi alma el deleitoso gozo de su bendito Espíritu. Oh, ¿cuán dulce fue el Señor para mí? Nunca antes sentí el delicioso gusto del cielo: creo que fue el sonido alegre, los besos de sus labios, la dulzura de Cristo, el gozo de su Espíritu, el nuevo vino de su Reino; continuó conmigo por cerca de dos días" (Isaac Ambrose, en Schwanda, *Soul Recreation*, p.178).

En otra ocasión, Ambrose escribe que ese día, cuando "fue llevado en éxtasis y deslumbre" en "el indecible gozo del Espíritu de Dios", fue cuando "empezó a ver las cosas espirituales… de lo cual siguió más deseo y esfuerzos tras la gracia". La similitud de la experiencia de Ambrose con los testimonios del pentecostalismo temprano es inescrutable[199]. Vivir en fe y esperanza no son parecidas a las experiencias místicas, ni tampoco se parecen a las de Abraham el hombre que vivió por fe. Mi experiencia personal, no alejada del mundo religioso, en nada concuerda con este misticismo y pietismo, pero supongo que Dios susurra a cada uno de diferente manera. Nunca he sentido el deleitoso gusto del cielo, la dulzura gozosa del Espíritu, el nuevo vino de Reino y menos aún el éxtasis y el deslumbre. El Misterio siempre aparece tras la grandeza del Creador, de la absoluta dependencia del ser creado que vive en el temor y temblor. Cuando

[198] Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition. Daniel Castelo. 2017

[199] Místicos, puritanos y pentecostales – Por Jonathan Black

Abraham osa hablar con Dios sobre la suerte de los sodomitas, dice: "He aquí que me atrevo a hablarte, yo, yo que soy polvo y ceniza" (Génesis 18:27), siendo este el denominado "sentimiento de dependencia". El Misterio también aparece con el sentido de "tremenda conmoción" (terror de Dios), es mucho más que fe en la salvación-condenación eterna y puede agitar y entrar en la esfera de la intimidad con violencia intranquilizadora. Sin embargo entiendo mejor el "terror de Dios" como "majestad tremenda", "inaccesibilidad absoluta" porque -según sostiene Rudolf Otto- el "carácter mayestático puede persistir vivo allí donde el aspecto primero de la divinidad, su inaccesibilidad, se apaguen, como suele acontecer en la mística"

"Castelo argumenta que el pentecostalismo es una tradición mística y Schwanda también demuestra que, históricamente, una piedad mística puede estar firmemente enraizada en la teología protestante evangélica. Y, además, el hilo del protestantismo evangélico desde la cual el pentecostalismo (británico) fluyó es una de las ideas fuerza con la que el pentecostalismo tiene varias afinidades. Entonces, no es necesario, -como Castelo diría-, deshacerse de los amarres protestantes evangélicos del pentecostalismo para ver un elemento místico en la vida y pensamiento pentecostal. Más bien, una piedad mística puede florecer, y de hecho ser promovida, al interior de una teología evangélica y con un fuerte vínculo a la autoridad de la Escritura".

Según Iván Aceituno[200] "En el pensamiento y práctica pentecostal, ha habido influencias teológicas y filosóficas de importancia como son: el *platonismo* (eternidad o inmortalidad del alma, el dualismo cuerpo/alma), el *misticismo* (la intimidad personal de la relación de Dios-ser humano-Espíritu de Dios), el *pietismo* (énfasis en el nuevo nacimiento y ascetismo social), *el zwinglismo* (la eucaristía como memoria), el *anabaptismo* (el rebautismo y el impedimento del bautismo de niños), el *puritanismo* (anti catolicismo romano), el *metodismo* (la santificación), el dispensacionalismo (pre milenaristas), el *fundamentalismo* (literalidad de la

[200] El pentecostalismo y la tradición mística cristiana – Por Iván Aceituno

Biblia), entre los más importantes. Cada uno de ellos ha surgido como movimiento reaccionario a momentos históricos específicos que hoy encuentran un espacio en el quehacer pentecostal. Como ya se ha mencionado, hoy analizaremos sólo uno: el misticismo". Quizás esta sea una de las facetas más visibles de este movimiento pentecostal-carismático. Sin embargo no tiene aquellos aspectos de la mística española de "experiencia de la unión directa con Dios". Como bien dice Iván Aceituno, el misticismo es mucho más englobante y con formas más comunes de sentir a Dios sin llegar al estado estático. Los pentecostales en su diario vivir, después del bautismo del Espíritu, tienen experiencias nada normales bien con el don de lenguas, "que escuchan la voz de Espíritu Santo que les habla, ya sea para advertirles de una situación de peligro, interceder en oración por una persona conocida o desconocida, entregar un mensaje directo a un receptor, acercarse a alguien tal como sucedió con el encuentro entre Felipe y el etíope (hechos 8:26), etc". Sanidades, visiones, profecías etc. entrarían en este campo del misticismo pentecostal, que busca la santidad y vive en comunión con Dios. "Sin ninguna duda, -dirá Aceituno- el judaísmo no sería tan popular sin las visiones de Ezequiel; ni el cristianismo, sin la transfiguración de Jesús. Los movimientos pentecostales afirman que pueden relacionarse con el Espíritu Santo".

Quizás la centralidad del pentecostalismo contenga esos elementos que dan al individuo la grandeza de la unión con Dios, divinizándolo, donde el cuerpo y las emociones se parecen más a la mística española que a la protestante. Dice José Manuel Sánchez Paredes[201]: "Las prácticas rituales, las creencias, discursos, formas de integración, participación y demás elementos del sistema pentecostal actúan sobre los mecanismos simbólicos de la individuación para redefinir las percepciones, concepciones y relaciones de los pentecostales respecto de sus propios cuerpos. Se plantea que, como resultado de un proceso de "transformación", más que de "conversión", el pentecostal, consciente e inconscientemente, hace del cuerpo un centro fundamental de su nueva

[201] "Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima… José Manuel Sánchez Paredes. Tesis doctoral, 2018

condición e identidad religiosa, legitimándola mediante el bautismo en el Espíritu la su efusión de dones carismáticos que sacraliza su corporalidad, y sosteniéndola mediante el nutrido y riguroso sistema de normas éticas para el cuidado y control de la conducta, del cuerpo y de la persona en la vida cotidiana". "La tesis muestra que, en el fondo, es relativa la oposición del pentecostalismo al catolicismo y cultura popular peruanos, ya que ambas culturas religiosas comparten símbolos y emociones sobre las que construyen sus imaginarios. En este sentido, creencias como las del diablo, fantasmas, aparecidos, espectros, entre otras, son extremadamente importantes en la construcción de la cultura pentecostal y son, además, parte del vínculo del pentecostalismo con el catolicismo popular".

15.6. EL DIOS DEL PENTECOSTALISMO

No deja de tener interés, en todas las tesis sobre el pentecostalismo, que el empoderamiento producido por los dones espirituales sobre el resto de los creyentes que no los tienen, haya producido pobreza en las iglesias y la sociedad. No podemos olvidar, sin embargo, que los principales aspectos teológicos de la denominación pentecostal han tenido un fuerte influjo renovador, avivamientos que han orientado su espiritualidad hacia la renovación de la persona, pero también ha dado lugar al nacimiento de líderes ungidos y elegidos a una dignidad especial, que pueden hablar con Dios de tú a tú, orar en lenguaje divino o hacer los milagros que Él hace. Luces y sombras que no han dejado de sorprender a la mística religiosa por la espectacularidad del culto congregacional envuelto siempre en una atmósfera musical y devocional, con oraciones en lenguas extrañas y la espontaneidad de los carismas. Hechos de los Apóstoles es sin duda la fuente doctrinal universal del pentecostalismo, donde cada tradición o denominación extrae matices específicos del texto bíblico, siendo en muchos casos discrepancias de liderazgo más que de fundamentalismo teológico o dogmático.

Cabe mencionar la importancia que tiene el pentecostalismo en la generación de un cierto espíritu emprendedor entre sus seguidores (Lozano

1997 [202] ; Ocaña 2002 [203]). En estos estudios se afirma que el éxito del pentecostalismo se debe a que es Dios mismo el que responde a las necesidades de búsqueda de "progreso" y desarrollo económico de los sectores pentecostales pobres, otorgando "bendiciones" a quienes se las piden; ven la "prosperidad" como el resultado de una gracia divina personal y no como el resultado de esfuerzos colectivos por alcanzarla". Tras la ética puritana y de la santificación, del buen comportamiento cristiano de los pentecostales, de diezmar en las congregaciones, de la frugalidad alimenticia, abstinencia de licor, tabaco o estimulantes, del decoro en el vestir, está el fin último de no dejar escapar la gloria eterna en el Reino de Dios. Sin embargo, estos aspectos no son significativos en el pentecostalismo que mantiene una doctrina trinitaria y cristológica, donde la conversión y la salvación del ser humano es por gracia y por la fe. Lo significativo es el bautismo del Espíritu con sus dones, como ya hemos visto. "La metáfora del fuego se emplea aquí de modo recurrente para referir la experiencia de comunión mística, caracterizada por la percepción de una llama interior que conmueve y purifica. De quienes han vivido este encuentro íntimo al menos una vez en su vida se dice que han sido "bautizados en el fuego del Espíritu". De aquellos que mantienen una relación permanente con Dios como depositarios de ciertas capacidades sobrenaturales se dice que son poseedores de 'los dones del espíritu' y se los califica como "instrumentos del Señor"[204].

Es importante en el pentecostalismo la reelaboración de la demonología, donde Satanás se convierte en un habitante más de su interioridad, orientando su vida cotidiana y su comportamiento. El diablo puede poseer a las personas infiltrado en los pensamientos, en los sentimientos y las mismas entrañas de las personas sin que estas se den cuenta. El diablo siempre está al acecho.

[202] Quiero bendecirte para que seas grande. Lozano, David 1997

[203] Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad. Ocaña, Martin 2002

[204] Poiesis numinosa de la música pentecostal: Cantos de júbilo, gozo de avivamiento y danzas en el fuego del espíritu. Rodrigo Moulian. 2012

Persuadidos de esta posesión muchos grupos pentecostales practican rituales de exorcismo como la única forma de librarse del diablo. Sin embargo, aunque aparece la doctrina sobre el demonio como una creencia fuerte expresada en la Escritura, no deja clara la posición de Dios dejando suelto al "espíritu malo": "*Cuando el espíritu malo ha salido de algún hombre, anda por sitios desiertos, buscando descanso, sin conseguirlo. Entonces se dice: Volveré a mi casa de donde Salí. Volviendo a ella la encuentra desocupada, bien barrida y adornada. Entonces va y trae otros siete espíritus peores que él. Entran y se quedan ahí. De tal modo que la condición de este hombre es peor que antes. Así le va a pasar a esta raza perversa*" (Mateo 12, 43-45). El destino de la vida humana en el final de los tiempos, en el fin del mundo, tiene su base en la Biblia evidentemente. Marca el final del tiempo histórico y la señal del Hijo del Hombre apareciendo en el cielo. "*Pronto, después de esos días de sufrimientos, el sol se oscurecerá, la luna perderá su brillo, caerán las estrellas del cielo y el universo entero se conmoverá. Entonces aparecerá en el cielo claramente la señal del Hijo del Hombre: mientras todas las razas de la tierra se golpeen el pecho, verán al Hijo del Hombre venir sobre las nubes del cielo, con el poder y la plenitud de la Gloria. Mandará a sus ángeles, los cuales tocarán la trompeta y reunirán a los elegidos de los cuatro puntos cardinales, de un extremo a otro del mundo*".

Resultan menos entendibles aquellos aspectos del pentecostalismo que se aproximan a la mística católico-romana donde Dios se revela, se da a conocer, no ya solamente en la Biblia, sino en las visiones o el éxtasis de carácter revelatorio como en los sueños o apariciones de clarividencia. Son visiones que "acontecen en medio de un éxtasis, en el cual el ser humano experimenta que sale de su orden natural hacia uno sobrenatural en el que puede sentir la presencia divina"[205]. En los estudios de la mística en el catolicismo siempre aparece el deseo de la unión con Dios, la divinización del hombre, aspecto este al que el pentecostalismo no parece anhelar. En la mística contemporánea no se encuentran propiamente

[205] El lenguaje teológico en los místicos: éxtasis y kénosis. Edith González Bernal

alusiones a visiones, sueños y predicciones con el lenguaje de la mística española, sino a experiencias donde el amor de Dios los lleva a una conversión profunda, a un cambio de concepción del sentido de la vida y a una entrega sin límites hacia los demás. Algunos estudiosos consideran estos cambios profundos sobre la conversión a Dios como la kénosis o el aniquilamiento del ser humano. Se refiere al vaciamiento, abandono, desprendimiento como el camino para llegar a ser la imagen y semejanza de Dios. Aunque en el pentecostalismo se hayan dado desbordamientos extraños en tantas olas carismáticas, pienso que esta espiritualidad tiene un concepto de Dios más aproximado al Misterio, al Dios Santo, que de imagen y semejanza con el ser humano, donde este transmite con toda su capacidad narrativa, simbólica y poética que es tocado por la divinidad.

16. SINCERO PARA CON DIOS.

Con este mismo título el obispo anglicano John Arthur Thomas Robinson publicó[206] en 1963 una crítica al cristianismo desde una posición, revolucionaria para ese tiempo, donde se consideran antropomórficas e idolátricas muchas de las imágenes que tenemos de Dios, denunciando también la espiritualidad de evasión y la moral de situación en el cristianismo. Muchos libros se han escrito desde entonces con estos propósitos de ser sinceros y honestos para con Dios y los hombres en un intento de ir actualizando teologías y enfrentándose a la dogmática tradicional, recitada y aprendida, en la mayoría de las ocasiones, más que meditada. “Pero el Dr. Robinson -dice Jean de la Croix en el prólogo de este libro- es lo bastante discreto para caer en la cuenta de que se ha limitado a sustituir unas expresiones tradicionales por otras que se le han antojado mejores, pues por el hecho de llamar a Dios "el fondo de nuestro ser" en lugar de designarlo como un Ser personal, no ha progresado ni un milímetro en el logro de un lenguaje que pudiera prescindir de unas analogías siempre delicadas de manejar, porque semejante lenguaje, sencillamente, no existe en absoluto. Para Geering [207] las propuestas teológicas de Robinson ya estaban plasmadas en tres pensadores como Paul Tillich en varios libros (*Se conmueven los cimientos de la Tierra*. (Sermones); *El coraje de vivir* o *La Era protestante* de su Teología Sistemática) Dietrich Bonhoeffer y Rudolf Bultmann. La verdadera y radical revolución consiste en que, para el pueblo hebreo, Dios es sobre todo Aquél cuyo Nombre nadie osa pronunciar; Aquél a quien, bajo pena de muerte, no está permitido representar por unas imágenes talladas”.

[206] Sincero para con Dios. (Honest to God)John A. T. Robinson

[207] Teología antes y después del obispo Robinson Honesto con Dios (1963) Lloyd Geering

No es fácil ser sinceros con nosotros mismos, con los demás y menos aún para con Dios que ve nuestros secretos y maldades más oscuras. La inteligencia humana extrae de la vida y de la muerte infinitos sentidos y las ciencias humanas cambian constantemente revolviendo las ideas que nacen de los sentidos, los sentimientos y las esperanzas que se asientan en los lugares profundos del corazón humano. Para un mero observador del pensamiento, como es mi caso, no puedo menos que considerar lo inapropiado de definir a Dios desde cualquier vertiente del pensamiento, aunque sean pensadores de la talla de Aristóteles. En su Metafísica este filósofo dice: "Y en él (Dios) hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto". Parecerá muy lógico o congruente. Sin embargo la vida, es creación de Dios de la nada y no se puede deducir que es un viviente eterno y perfecto por su actividad creadora del hombre. Por muchos calificativos de perfección que le demos a Dios, siempre será una concepción humana pensada, intuida, imaginada o deducida de nuestro pensamiento. ¿Cuándo se ha identificado Dios como entendimiento? La actividad del entendimiento es vida -dice Aristóteles-. ¿Cómo sabemos que Dios tiene entendimiento para vida y no otra función más allá del entendimiento que resulte inefable para nosotros? Podríamos seguir haciéndonos infinitas preguntas sobre cada aseveración de la filosofía respecto a Dios y no pasaríamos de reconocer que Dios sigue siendo un Misterio insondable. Lo mismo nos ocurriría con la teología, altamente especulativa, donde cualquier "revelación" no podríamos aceptarla sino por fe.

Deslindar los campos del misterio de la vida humana en su relación con Dios no es una cuestión de honestidad intelectual. Richard B. Ramsay en su libro "*Integridad intelectual. El desarrollo de una cosmovisión cristiana*", nos habla de un peregrinaje espiritual, de dudas en la fe, matizando algunas respuestas basadas en las Escrituras que convertían la política, la economía, el arte en una especie de "esquizofrenia intelectual" como si tuviésemos doble personalidad. Sin embargo, Ramsay se mantiene en el marco de un cristianismo ortodoxo donde no existe nada impredecible, todo está sujeto a los dogmas antiguos, sin ninguna integridad intelectual ni espiritual. Sus lecturas pertenecen a las mismas fuentes y aunque

Ramsay dice que hemos abandonado la batalla por la verdad, es evidente que se refiere a su “verdad” su marco intelectual, nada nuevo e impredecible.

16.1. DIOS Y LA NUEVA FÍSICA

Otros libros nos han mostrado nuevas formas de mirar la divinidad desde la ciencia o la psicología. Desde el primer cuarto del siglo XX se propusieron dos valiosas teorías: la teoría de la relatividad y la teoría cuántica. Se empezaron considerar los aspectos fundamentales de la realidad desde una reformulación radical, nueva, insospechada, más cercana al misticismo que al materialismo, -dirá Paul Davies-[208] Este autor indicará: “Creo sencillamente que alguna parte del Yo o del alma humana no está sujeta a las leyes del espacio y el tiempo”. Añade Davies: “Los pensamientos pueden cambiar, evolucionar, interactuar y comportarse cinéticamente en una variedad de maneras distintas cuyo estudio constituye una rama de la psicología. Hasta aquí nada parece polémico. Los problemas aparecen cuando el mundo físico y el mundo mental interactúan. Nuestro Universo de pensamientos no está aislado del Universo físico que nos rodea, sino que se encuentra íntimamente ligado a él. A través de nuestros sentidos, nuestras mentes reciben una corriente permanente de información que genera actividad mental, tanto estimulando la aparición de nuevos pensamientos como modificando pensamientos ya existentes. Si mientras estamos leyendo un libro escuchamos un fuerte ruido en el exterior, el pensamiento de que "ha habido un accidente de circulación" se entrometerá probablemente en nuestras divagaciones. Por consiguiente, el mundo físico actúa como fuente de nuevos pensamientos y tiene el efecto de reordenar el mundo mental. A la inversa, el mundo mental actúa sobre el mundo físico mediante el fenómeno de la volición. Decidimos investigar el ruido y nuestras piernas se mueven, dejamos el libro encima de una mesa y abrimos una puerta. Los pensamientos que se producen en nuestra mente desencadenan actividad física gracias a la mediación de nuestro cuerpo, el cual puede disponer de manera distinta los objetos que nos rodean.

[208] Dios y la nueva física. Paul Davies. 1994

Casi todo lo que vemos a nuestro alrededor es el resultado de actividad mental realizada a través de operaciones físicas. Las casas, las calles, los campos de trigo, los molinos de viento surgieron de algún tipo de actividad intelectual, de decisiones y planes que fueron transformados en "realidad concreta".

Es evidente que el factor cuántico de la Física nos está enseñando a comprender a Dios y nuestra existencia de otra manera. Poder entender la naturaleza de la mente o la realidad del mundo exterior desde la incertidumbre o imprevisibilidad y no desde la creencia religiosa o filosofías espiritualistas, es una aportación más de la teoría cuántica. Cuando hablamos del átomo, se rompen las reglas del mecanicismo de relojería y tenemos que comenzar a considerar el azar y las reglas del juego de la ruleta. El mismo Albert Einstein, cuando dijo que "Dios no juega a los dados" aun cuando creía en un Dios Matemático y un relojero cuyas piezas encajaban sin fallos, no dejaría, sin embargo, de darse cuenta del efecto del factor cuántico e imprevisible en el pensamiento, (su teoría de la relatividad o los dados que casi siempre salen con diferente numeración) defendería que muchos sistemas ordinarios se podrían predecir y solo nuestra ignorancia los hacía impredecibles. Sin embargo el mundo de las fuerzas microscópicas y macroscópicas nos ha enseñado que nada es lo que parece y que los electrones y otras partículas cambian sin causa y razón.

El físico Paul Davies[209] nos quiere hace ver que la Ciencia es más confiable que la Religión, aunque no deja de reconocer que la ciencia tiene su propio sistema de creencias basado en la fe, donde la naturaleza estaría ordenada de forma racional e inteligente. Y hasta ahora esta fe -dice Davies -ha sido justificada. La expresión más refinada de la inteligibilidad racional del cosmos se encuentra en las leyes de la física, las reglas fundamentales sobre las que se rige la naturaleza. Las leyes de la gravitación y el electromagnetismo, las leyes que regulan el mundo dentro del átomo, las leyes del movimiento, todas se expresan como ordenadas relaciones matemáticas. Pero ¿de dónde vienen estas leyes? ¿Y

[209] Taking Science on Faith. Paul Davies

por qué tienen la forma que tienen? Las leyes fueron tratadas por largo tiempo como "algo dado" - impreso en el universo como la marca de un creador en el momento del nacimiento cósmico - y fijo para siempre jamás. A lo largo de los años la idea de inmutabilidad de las leyes de la física ha cambiado y todo el poderoso edificio de orden físico es absurdo. Cambiar la mentalidad de una naturaleza de orden ingenioso y racional, de leyes universales y necesarias a una concepción más "multiuniverso" donde Dios podría mostrar un vasto tejido de universos cada uno con su propio conjunto de leyes, aunque estas leyes no expliquen todo el problema. Ciencia y Religión seguirían con su asiento en la fe de algo fuera en el universo. La noción misma de ley física es teológica desde el primer momento, un hecho que hace que muchos científicos se refuerzan en esta idea, aunque las leyes son completamente impermeables a lo que sucede en el universo. Nunca podremos manifestar que estamos libres de fe.

Los cristianos creen en la eternidad de Dios, un Dios que no tiene principio ni fin. Sin embargo, un Dios que está en el tiempo está sujeto al cambio, hasta manipulable por el hombre, por lo que el tiempo no puede ser una cualidad divina. Un Dios en el tiempo estaría atrapado en el funcionamiento del Universo físico. Un Dios que no creara el tiempo no podría ser omnipotente. Paul Davies sigue negando esa repetida definición del Dios eterno para llegar a considerar el concepto "atemporal". Un Dios atemporal estaría libre de estas especulaciones que no son nuevas. Ya estaban en el pensamiento de Agustín o Anselmo: "Tú (Dios) no existes ni ayer ni hoy ni mañana, sino que existes directamente fuera del tiempo". Un Dios atemporal tendría el inconveniente de no ser considerado "persona" o Dios personal, típico en los evangélicos. El sentido de la existencia del Yo también está relacionado con la experiencia de un flujo temporal. Cita Davies varios autores a los que la concepción de Dios también se le escurre entre los dedos. Dice Paul Tillich: "Si llamamos Dios a un Dios viviente, estamos afirmando que incluye temporalidad". Karl Barth se expresa en el mismo sentido: "Sin la completa temporalidad de Dios, el contenido del mensaje cristiano no tiene forma". La física del tiempo tiene también interesantes implicaciones para la creencia de que Dios es omnisciente. Si Dios es atemporal no puede pensar, puesto que pensar es una actividad temporal. Reconciliar los atributos

tradicionales de Dios trae dificultades con la física moderna y el descubrimiento de la mutabilidad del tiempo.

16.2. LOS MILAGROS O LA VIOLACIÓN DE LAS LEYES NATURALES.

Davies nos presenta un enorme caudal de preguntas, antiguas unas y otras nacidas de la física cuántica. La física cuántica socava el determinismo, pero introduce sus propias dificultades en relación con la libertad, no siendo la menor de ellas la posibilidad de realidades múltiples. La teoría de la relatividad presenta un Universo que se extiende en el tiempo y en el espacio, pero todavía deja la puerta abierta para algún tipo de libertad de acción. Sin ninguna duda, los futuros avances en nuestra comprensión del tiempo arrojarán nueva luz sobre estos problemas fundamentales de nuestra existencia. Otra de las cuestiones que aborda Davies son los milagros y cita a David Hume: "No se ha encontrado en toda la historia ningún milagro que haya sido confirmado por un suficiente número de personas de tan incuestionable buen sentido, educación y saber para que podamos estar seguros de que no se han engañado a sí mismas". En este libro sobre "el Dios de la presencia numinosa" han aparecido muchas personas con sentido de lo espiritual y lo sobrenatural por encima del resto de los humanos, pero esa mística religiosa, revelandera y milagrera es difícil de entender. Algunos afirman que la actividad de Dios puede observarse en el mundo físico a través de los milagros. Todas las religiones tienen un ingente repertorio de milagros. En la Biblia se encuentran muchos de ellos.

Sin embargo, el término "milagro" no tiene un acuerdo unánime para definirlo. El lenguaje empleado por Tomás de Aquino sobre milagro era "lo hecho por el poder divino que se aparta del orden que generalmente siguen las cosas". Para la ciencia moderna esto significa una violación de la naturaleza hecha por Dios, es decir que Dios interviene en el funcionamiento del mundo y cambia las reglas. Evidentemente si estos hechos fueran confirmados, sería una prueba fehaciente de la existencia de Dios y equivaldría a decir que Dios se preocupa por el mundo. Cuando se examinan esas reglas cambiadas por Dios, nos damos cuenta de que Dios no cambia nada y el milagro es una visión débil de los hechos. Si decimos que es un milagro cuando solo hay un único superviviente de un avión

que se ha estrellado, obviamos que el resto de los pasajeros han muerto. Este "milagro" o supervivencia no supone la violación de las leyes físicas-naturales. Ninguna intervención divina parece estar comprometida, aunque podamos encontrar significados divinos y salvaciones afortunadas. Aunque los dioses le sonrían no podríamos demostrar la existencia de Dios a partir de estos hechos. Los creyentes tendrían que demostrar que los fenómenos milagrosos ocurren realmente y después convencerse de que están relacionados con Dios y son obra de Dios.

Dice Davies que muchos de los problemas y de los muchos misterios que surgen en el mundo natural podrían resolverse llamándolos naturales y no sobrenaturales: Dios natural y no sobrenatural. "El origen de las galaxias, por ejemplo, no tiene explicación satisfactoria en el momento presente. El origen de la vida es otro rompecabezas enigmático. Sin embargo, podemos concebir que ambos sistemas hayan sido proyectados deliberadamente por un ser inteligente sin incurrir en ninguna violación de las leyes de la física. Sin embargo, tal explicación cae en la vieja trampa de atribuir a Dios cualquier cosa que esté fuera del alcance de la comprensión científica actual (el "Dios utilitario"). Los defensores de la religión saben por propia experiencia lo peligroso que es señalar un fenómeno y decir: "Esto es una prueba de la obra de Dios." Invocar a Dios como explicación general para lo inexplicable es convertir a Dios en amigo de la ignorancia". Sin embargo Davies insiste en que es más plausible un Dios natural que un Dios sobrenatural. "Llevando esta consideración hasta sus últimas consecuencias, es posible imaginar una Supermente que haya existido desde el origen de la creación y que, abarcando todos los campos fundamentales de la naturaleza, haya tomado bajo su responsabilidad la tarea de convertir un Big Bang incoherente en el Cosmos complejo y ordenado como lo observamos; todo ello dentro del marco de las leyes de la física. No es un Dios que ha creado todas las cosas por medios sobrenaturales, sino una mente universal que se extiende por el Cosmos y lo controla directamente, sirviéndose de las leyes de la naturaleza para alcanzar algún propósito específico. Podríamos describir este estado de cosas diciendo que la naturaleza es un producto de su propia tecnología y que el Universo es una mente: un sistema autoorganizado que se observa a sí mismo.

Sin embargo, estas ideas no encajan y chirrían demasiado en el mundo occidental, ajustando mejor en la concepción del misticismo oriental, donde Dios es la conciencia unificadora de todas las cosas y donde la mente humana será absorbida cuando alcance el desarrollo espiritual apropiado. Nuestra concepción de Dios es la de un Dios que está por encima de lo natural y sobrenatural, del mundo físico y el mundo espiritual, que lo ha creado todo de la nada. Para Lucrecio "nada puede ser creado de la nada". Entonces preguntaríamos nosotros ¿de dónde ha salido el universo? ¿Cómo logró el Universo este grado de organización? ¿Cómo surgió todo? La cuestión del origen de las cosas físicas ha sido discutida siempre tanto como las cosas intangibles o espirituales. Aunque la física moderna y la teoría cuántica hayan encontrado otras formas de ver lo físico, el espacio-tiempo o la gravedad, cuesta mucho entender que todo esto haya podido aparecer de la nada como resultado de una transición cuántica sin causa alguna o sin una causa primera. Un Cosmos surgido de la nada podría estar de acuerdo con las leyes de la física cuántica pero faltaría el Creador de lo cuántico. Dice Davies que el mundo cuántico produce rutinariamente "algo a cambio de nada" sin necesidad de la idea de "dar para recibir". "La teoría nos dice que gracias a la gravedad cuántica podríamos obtener todas las cosas a cambio de nada. Hablando sobre el tema, el físico Alan Guth señaló: "Se dice a menudo que "en el fondo nadie regala nada". El Universo, sin embargo, es un regalo genuino".

Davies también se ha hecho la pregunta de si este Universo tiene alguna necesidad de Dios. Se da cuenta que entran otros factores que la ciencia no sabe explicar. Encuentran fuerzas en la naturaleza y partículas fundamentales, esas y no otras, que tienen propiedades y aparecen unas leyes incomprensibles para el hombre. Es evidente que el Creador de este mundo sabe más que todos los hombres creados juntos, ordenando un mundo a su manera con super leyes definitivas para que funcione, se sustente y tenga un propósito. "Entiendo -dice Davies- que la ciencia ofrece un camino más seguro que la religión para la búsqueda de Dios. Tengo la más profunda convicción de que solamente comprendiendo el mundo en todos sus diversos aspectos (reduccionista y holístico, matemático y poético, a través de fuerzas, campos y partículas y también a través del bien y el mal podremos llegar a entendernos a nosotros mismos y a descubrir el sentido oculto de este Universo, nuestro hogar".

Yo creo que el problema de Dios es el problema del hombre endiosado, unas veces por la religión, la mística, el pietismo, otras por la ciencia. Queremos saber conocer lo sagrado, tener saberes de lo incondicional, de los numinoso, de lo extático. Cuando decimos "Así habló el Señor" queremos saber cómo habla Dios a nosotros, si "Dios habita la eternidad" queremos ser eternos, si "Dios se pasea por el paraíso al fresco del día" queremos saber si esta profundidad de ser es una realidad o una ilusión. Nos cuesta vivir por fe. Dice Tillich[210] que decir que Dios es trascendente no significa que debamos establecer un "super-mundo" de objetos divinos. Sino que significa que, en sí mismo, el mundo finito tiende al más allá de sí mismo. En otras palabras que el mundo es autotranscendente. "Lo Divino –tal como Tillich lo ve- no habita en un mundo transcendente encima de la naturaleza (sobrenatural); sino que se encuentra en el carácter "extático" de este mundo, como su Profundidad y su Base transcendentes. Como no ha mucho ha observado un crítico, el supranaturalismo representa en realidad para Tillich "una pérdida de transcendencia": Es el intento de comprender y expresar la relación de Dios con el mundo por un uso literal de las categorías propias de nuestro mundo... De ello resulta un Dios que existe como un ser encima del mundo... Dios es pues descrito como un ente que se hallara en el interior de las estructuras sujeto-objeto del mundo espacio-temporal." Kierkegaard llamaba "la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre" al endiosamiento del hombre.

16.3. EL SALMO 139 Y EL DIOS DE LA PRESENCIA NUMINOSA

Este Dios en todas las direcciones, omnipotente y omnisciente, aparece en este salmo 139 formando parte de uno de los textos más penetrantes de la Biblia. Son palabras de un encantamiento y un hechizo donde la presencia numinosa

[210] The Protestant Era. Paul Tillich

traquetea a todo el ser humano para ponerlo delante de la imagen de un Dios fuera de nosotros, que se adelanta a nuestros pensamientos y deseos (*Todavía no he dicho nada, y tú ya sabes qué diré* V.4) que nos encuentra en el rincón más oculto (*si bajara a lo profundo de la tierra también allí te encontraría* v.8), su mirada es escrutadora de todo (*¡aún no había vivido un solo día, cuando tú ya habías decidido cuánto tiempo viviría!*) etc. Aunque el salmo quiere mostrar el abismo que hay entre Dios y el ser humano no deja de estar expresado con conceptos humanos y como dice Tillich son conceptos religiosos que resultan ser "por lo menos tan peligrosos como útiles". Tillich entiende que si convertimos a Dios en un objeto como los demás, estamos favoreciendo al ateísmo. El primer paso hacia el ateísmo siempre es una teología que rebaja a Dios situándolo al nivel de las cosas dudosas. El ateo teórico destruirá todas las cualidades espectrales que hayamos añadido a Dios como super-Ser y lo hará con gusto para esquivar a Dios de su vida, aunque se conmuevan los cimientos de la tierra[211] "La mayoría de los seres humanos, por supuesto, -dice Tillich- no son capaces de resistir el mensaje de la conmoción de los cimientos. Rechazan y atacan los espíritus proféticos, no porque estén realmente en desacuerdo con ellos, sino porque sienten la verdad de sus palabras y no la pueden aceptar. La reprimen en sí mismos; y la transforman en burla o rabia contra aquellos que saben y se atreven a decir aquello que saben".

Juan Antonio Marcos[212]extrae del pensamiento de Tillich aquellas gotas de su mar intelectual y teológico que afectan a la sinceridad con Dios y yendo más allá de Lutero. Dice que "allí donde Lutero afirmaba que todo lo creado (incluidos nuestros conceptos y nociones de lo divino) es una 'máscara' de Dios, Tillich irá más lejos, llegando a afirmar que 'la ortodoxia es fariseísmo intelectual'. El hombre no sabe de antemano lo que es Dios. Dios no va precedido por nuestras definiciones: no son ellas las que deciden lo que es o tenga que ser Dios. Por eso este autor encuentra su sinceridad, alejada de todo fariseísmo, exponiendo su

[211] Se conmueven los cimientos de la Tierra - P. Tillich. (Sermones)

[212] Más allá de Lutero. (Paul Tillich, un protestante consciente) Juan Antonio Marcos. Universidad P. Comillas (Madrid)

pensamiento a través de la metáfora de la frontera. "La presencia de la frontera -dice Marcos- entre lo finito y lo infinito, tal como se da a la orilla del mar, es la mejor metáfora de su tendencia hacia la frontera, y dio a su fantasía un símbolo del que podía sacar sustancia el sentimiento y el pensamiento. Tillich siempre buscó hacer llegar el cristianismo a escépticos y alejados del cristianismo, a gente en la frontera. Frontera entre la ciudad y el campo, el mar y la tierra, las clases sociales, la realidad y la fantasía, la teoría y la práctica, la heteronomía y la autonomía, la teología y la filosofía, la religión y la cultura, el luteranismo y el socialismo, América y Europa.

El Dios contemplado desde la frontera no se posee se espera dice Tillich. En una de sus predicaciones dice:[213] "Pienso ahora en el teólogo que no espera a Dios, porque ya lo posee encerrado en una doctrina. Pienso en el estudioso de la Biblia que no espera a Dios, porque lo posee encerrado en un libro. Pienso en el hombre de Iglesia que no espera a Dios, porque lo posee encerrado en una institución. Pienso en el creyente que no espera a Dios, porque lo posee encerrado en su propia existencia. No resulta fácil… convencernos a nosotros mismos y a los demás, de que no tenemos a Dios ni podemos disponer de él…, no poseemos a Dios, simplemente le esperamos [para no fabricarnos ídolos]. Estoy convencido de que gran parte de la rebelión contra el cristianismo se debe a la manifiesta o velada pretensión de los cristianos de poseer a Dios, y por consiguiente a su pérdida de ese elemento de esperanza… Somos más fuertes cuando esperamos que cuando poseemos" Más abajo Tillich, manejando una oratoria aplastante, dice de los profetas y apóstoles que esperaban: "No poseían a Dios; Lo esperaban. Porque ¿cómo podemos poseer a Dios? ¿Acaso Dios es una cosa que podamos asir y conocer entre las demás cosas? ¿Acaso Dios es menos que una persona humana? Cuando se trata de una persona humana, siempre hemos de esperar. Incluso en la comunión más íntima entre seres humanos, siempre existe cierto no tener y no conocer, cierto elemento de espera. Y puesto

[213] Se conmueven los cimientos. Esperar. Basado en el salmo 130: 5-7. Paul Tillich

que Dios es infinitamente secreto, libre e inconmensurable, tenemos que esperar en Él del modo más absoluto y radical. Dios sólo es Dios para nosotros, en la medida en que no lo poseemos. El salmista dice que todo su ser espera en el Señor, y nos da a entender que este esperar en Dios no es una mera parte de nuestra relación con Él, sino más exactamente aquello que la condiciona en tanto que relación total. Tenemos a Dios, gracias a no tenerlo".

En estos textos hemos podido ver que lo místico de Tillich está muy alejado del misticismo católico empeñado en la divinización del hombre, cuando la fe y esperanza se convierte en vivir con la vista, con la experiencia, con la institución, con la doctrina, encerrando a Dios bajo la Biblia. A pesar de nuestra carga de conceptos este salmo analiza la presencia de Dios, "a donde iremos de tu aliento, a donde escaparé de tu mirada". Es la inevitable e ineludible presencia de Dios. Aunque queramos escapar, escalando al cielo o bajando a la morada de los muertos no deja de ser un cielo y un infierno hecho por el hombre y semejante lugar es una utopía, una ilusión idealista, unos lugares donde tampoco podremos ocultarnos de Dios, ni dejar el peso de nuestra existencia porque nuestra huida será inútil. Tampoco es posible escapar de Dios tratando de olvidarlo. Tillich dice algo que yo suelo decir estos últimos años de mi vida, que "él jamás tuvo experiencia del Dios que realmente es Dios". Los dioses de nuestra creación imaginativa e idealizada, los dioses religiosos y de la metafísica nos pueden hacer vivir con cierta tranquilidad, son dioses imagen perfecta de todo lo bueno del hombre, dioses a los que podemos soportar su presencia numinosa. Siempre será un Dios creado para el bien del hombre, a su semejanza y para su consuelo, sería un dios al que podemos soportar sin temor ni temblor y ocultarle nuestro corazón de piedra.

Tillich cita a Nietzsche por medio de su personaje profeta Zarathustra quien describe a Dios de otra manera más cercana al salmista: "Tu no has podido soportar al que te veía, al que te veía constantemente en todo tu horror... ¡Te has vengado de ese testigo!... Eres el asesino de Dios". El Hombre más Feo se muestra de acuerdo con Zarathustra y le contesta: "Debía morir". Ya que Dios, según el Hombre más Feo, mira con ojos que lo ven todo; escudriña el fondo y las profundidades del hombre, su oculta vergüenza y fealdad. El Dios que lo ve todo,

incluso al hombre, es el Dios que ha de morir. El hombre no puede soportar que semejante Testigo siga viviendo". Todos los siquiatras y confesores saben de esa tremenda resistencia a que el hombre revele sus intimidades y errores que le atormentan. Nadie quiere ser conocido y escudriñado en sus profundidades aunque dependa la salud en ello. ¿Cómo resistiríamos el espejo en el que nada queda oculto? Al salmista le destrozaba profundamente la penetrante presencia de Dios, estaba dentro de las cosas y por eso huimos, nos rebelamos con el mismo sentimiento que Lutero y Nietzsche. La íntima presencia de Dios en Lutero le hizo reconocer que no era capaz de escapar, llegando a reconocer que en fondo odiaba a Dios: "Yo no amaba a Dios. Odiaba al Dios justo… y estaba indignado contra Él si no oponiéndole una rebeldía perversa, por lo menos sí una blasfemia silenciosa". "No podemos amar a Dios y por eso no podemos desear que exista. No podemos querer que sea el más sabio... y el más poderoso".

Vemos que el Dios que realmente es Dios, el hombre no lo puede soportar porque no puede escapar de Él. La teología y la enseñanza religiosa nos habla de la omnipresencia y de omnisciencia divinas, para indicarnos que Dios lo sabe todo. No deja de ser en ocasiones esta enseñanza útil como concepto pero también peligroso porque dan una imagen de Dios provisto de cualidades humanas o sobre humanas. Dice Tillich "omnipresente" como un campo magnético, "omnisciente" como un cerebro sobrehumano, convirtiendo esta abrumadora experiencia religiosa en algo filosófico, abstracto, que podemos perfilar, definir y sustituir, convertir en objeto que nunca puede definir a Dios. ¿Hay algún camino para triunfar de nuestra vergüenza ante el Testigo perpetuo y del desespero que nos suscita el peso de nuestra ineludible responsabilidad? Nietzsche ofrece una solución en Zarathustra. El asesino de Dios encuentra a Dios en el hombre. No ha logrado, pues, matar a Dios del todo. Dios retorna en Zarathustra, y en la nueva época histórica que Zarathustra anuncia. Dios siempre revive en algo o en alguien; no puede ser asesinado" El salmista ofrece otra solución reconociendo el misterio en el hombre cuyo Fondo de su ser Dios lo conoce profundamente: "*Te ensalzo por la portentosa maravilla de mi nacimiento; tus obras son admirables. Ya que Tú diste forma a mi ser y me forjaste del todo en el seno de mi madre. Ninguno de mis huesos te era oculto cuando fui hecho en el secreto y moldeado en lo profundo de la tierra*" "Hay una gracia en la vida -dice Tillich-. Sin ella, no podríamos vivir. Los ojos

del Testigo que no podemos soportar son asimismo los ojos de Alguien que nos sostiene con infinita sabiduría y bondad. El centro del ser, en el que se halla implicado nuestro propio centro, es la fuente de la benigna belleza que para nosotros mana incesantemente de las estrellas y de las montañas, de las flores y de los animales, de los niños y de las personalidades sazonadas".

No deja de tener este salmo 139 un final sorprendente pero no extraño a nuestra experiencia. Ese temblor del corazón ante la presencia numinosa se ha cambiado en cólera hacia los hombres. Dios tendría que odiar a los que él aborrece, sus enemigos, erigiéndose en Dios justiciero. No se da cuenta el salmista que él mismo había hablado del infinito abismo entre sus pensamientos y los de Dios. Aparece el fanatismo religioso como en todos los tiempos ocurre y mis pensamientos son los defensores de Dios. "El fanatismo -dice Tillich- que ha inflamado la arrogancia de las Iglesias, la crueldad de los moralistas, y la inflexibilidad de la ortodoxia. El pecado de religión aparece en uno de los más grandes salmos. Es el pecado que ha falseado la historia de la Iglesia y la visión del cristianismo, y que ni siquiera Pablo y Juan evitaron por completo. Claro está que nosotros, con una experiencia religiosa menguada y un débil sentimiento de Dios, no hemos de juzgar con excesiva acritud a aquellos que quemaron sus vidas en el fuego de la divina presencia y lo difundieron luego ardientemente por el mundo entero. Sin embargo, el pecado de religión es real, y contradice el espíritu de Aquel que una y otra vez prohibió a sus discípulos que odiaran a Sus enemigos como si fueran enemigos de Dios".

16.4. SINCEROS CON DIOS O RESGUARDANDO NUESTRA PROPIA IMAGEN

Con acostumbrada frecuencia resguardamos nuestra imagen, escondemos nuestras debilidades y queremos aparentar ser sinceros. Sin embargo, la sinceridad exige estar dispuestos a pagar el precio de vivir la franqueza hasta las últimas consecuencias. Las personas que se quitan la máscara suelen tener un

encanto y fascinación que produce su naturalidad. Parecen libres de astucias para fingir una realidad que no tienen ni piensan, porque en el ser humano las capas de sinceridad son muchas y siempre se oculta a los hombres y a Dios lo que no se es. Me refiero especialmente a ser sinceros con la comprensión que tenemos de Dios. Si a Dios nadie le ha visto jamás, ¿cómo es posible tener imágenes de Dios o mejor, ídolos de un Dios imaginado? Sobre todo el cristianismo ha llenado de imágenes divinas y sobrenaturales interpretando múltiples cuestiones históricas o mitológicas sobre Jesús. Marcus Borg analiza la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y se da cuenta que Jesús contraprograma su entrada en esta ciudad porque otra procesión imperial romana de tropas y caballería entró en la ciudad desde el oeste, encabezada por Pilato.[214] "Su propósito era reforzar la guarnición romana estacionada cerca del templo para la temporada de Pascua, cuando miles de peregrinos judíos llenaron la ciudad. Jesús estaba motivado por su fe y un compromiso con la paz, la compasión y la justicia social. Fue un crítico radical del sistema de dominación existente que mantenía su poder por medios violentos. Que un hombre tuviera tales puntos de vista no era un gran problema para las autoridades, pero al atraer a un público significativo de seguidores, llegó a ser visto como una amenaza. Su muerte por crucifixión indica que fue una ejecución por parte de Roma. La crucifixión era una forma de pena capital que estaba reservada para aquellos que desafiaban la autoridad romana".

Marcus Borg desafía la idea de que la muerte de Jesús fue requerida por Dios como pago por los pecados del resto de nosotros. Señala que esta idea no está representada en ninguna parte de la Biblia, y de hecho no fue concebida hasta más de mil años después de la muerte de Jesús. Sin embargo, la crucifixión de Jesús la provocan varias circunstancias que no tienen que ver con el pensamiento revolucionario y querer efectuar un derrocamiento militar frente al dominio romano, sino señalar la complicidad de las autoridades religiosas judías y el grado

[214] Encuentro con Jesús por primera vez. Marcus J. Borg; El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical. Marcus J. Borg y John Dominic Crossan

de corrupción de los sacerdotes del Templo. Los sacerdotes que oficiaban la vida religiosa se habían convertido en jueces y autoridades civiles, recaudaban impuestos para el Cesar de la pobre gente del pueblo y habían convertido el templo de Dios en cueva de ladrones explotando al campesinado. Otro de los desafíos de Borg se refiere a la resurrección literal de Jesús, de algo mágico que le ocurrió al cuerpo de Jesús. Sugiere este autor ver la historia de la resurrección como una parábola, donde el poder del imperio no pudo con la extensión del mensaje de Jesús. No es necesario que Jesús naciera de una virgen a la que la religión católica llega a considerar Corredentora, Intercesora y concebida sin pecado original, Inmaculada. Dice Borg: "Y el Dios que este Jesús sigue no requiere un sacrificio de sangre para satisfacer una deuda que siente que la humanidad le debe. Este Jesús es un hombre, un hombre con notable sabiduría, coraje y capacidad para inspirar a otros con su mensaje perdurable de paz y amor. Este es un Jesús en el que puedo creer".

Otro autor que enfrenta el cristianismo sin ocultar lo que resulta de su investigación es John Dominic Crossan[215]En el prólogo que Torres Queiruga hace a su libro "El nacimiento del cristianismo" cita el Salmo 82 describiendo el carácter de Dios que hace justicia frente a los poderosos que oprimen a los débiles, a los huérfanos a los marginados. Hay un diálogo con Jesús por parte de Crossan que enfrenta su sinceridad y honestidad intelectual ante lo estudiado:

- Gracias, Dominic, por no falsificar mi mensaje para adecuarlo a tus incapacidades. Eso ya es algo.

- ¿No es suficiente?

- No, Dominic, no es suficiente.

16.5. UN CUENTO TRADICIONAL CHINO

[215] El nacimiento del cristianismo. John Dominic Crossan

Una de las conclusiones a las que llega el conocido cuento chino que copiamos más abajo se refiere a que para ser exitosos sólo precisamos de la sencillez suficiente para "ser" sin pretender "parecer":

> Hubo una vez un emperador que convocó a todos los solteros del reino pues era tiempo de buscar pareja a su hija. Todos los jóvenes se presentaron ante el rey, el cual les dijo: "Os voy a dar una semilla diferente a cada uno de vosotros, al cabo de 6 meses deberán traerme en una maceta la planta que haya crecido, y la planta más bella ganará la mano de mi hija, y por ende el reino". Así se hizo.
>
> Todos los jóvenes del reino estaban ocupados en cultivar sus plantas, pero había un joven que plantó su semilla y no germinaba. Todos los demás jóvenes del reino no paraban de hablar y mostrar las hermosas plantas y flores que habían sembrado en sus macetas. El tiempo pasó y como no hay plazo que no se cumpla, llegó el día de presentarse al castillo; todos los jóvenes desfilaban hacia el castillo con hermosísimas y exóticas plantas.
>
> El joven de nuestra historia estaba demasiado triste pues su semilla nunca germinó, no tenía humo de siquiera presentarse en palacio, pero su madre le insistió en que debía ir pues era un participante y debía estar allí, debía terminar lo que había empezado, aunque no hubiera sido un éxito.
>
> Con la cabeza baja y muy avergonzado, el joven se presenta en palacio y se pone al final de todos los contendientes, tratando de esconder la vergüenza de su maceta vacía. Todos los jóvenes hablaban de sus plantas, y al ver a nuestro amigo soltaron en risa y burla. En ese momento el alboroto fue interrumpido por el ingreso del rey, todos hicieron su respectiva reverencia mientras el rey se paseaba entre todas las macetas admirando las plantas.
>
> Finalizada la inspección hizo llamar a su hija, y llamó de entre todos al joven que llevó su maceta vacía; atónitos, todos deseaban una explicación de aquella extraña acción. Al notar el alboroto, el rey dijo: "Este es el nuevo heredero del trono y se casará con mi hija, pues a todos ustedes se les dio una semilla infértil, y todos trataron de engañarme plantando otras plantas, pero este joven tuvo el valor de presentarse y mostrar su maceta vacía, siendo sincero, real y valiente cualidades que un futuro rey debe tener y que mi hija merece".

Los análisis que se suelen hacer de esta historia suelen referirse a los competidores del trono del emperador unos con plantas hermosas y espectaculares flores y uno solo que no había logrado ni el más pequeño brote en

su yerma maceta. Conozco hombres de éxito, con un lenguaje religioso perfecto, cuya fluidez de espíritu no deja de alabar a Dios, utilizan el tono y la sabiduría perfecta para no incomodar, pero no dejan de ser falsificadores con semillas impostoras y flores de increíble belleza. Dominan y usan la teología del momento, aprenden los giros, la oratoria, el "aleluya" y el "Jesús" en el momento adecuado, pero sin demasiada novedad en su reflexión. Posiblemente siempre han creído que la meta y los logros dependen de que la semilla germinara (tener fruto) y cuando no germina se pone otra que lo haga. Están dispuestos a guardar el secreto porque lo importante es el premio. La otra posición es la del hombre con la maceta cuya semilla no germina. Han pasado los meses de calor, de riego adecuado, de cuidados en la tierra pero ni el más mínimo tallo. Dios no se ha dignado llenar de flores y belleza aquel espacio estéril. ¿Qué pensaríamos y sentiríamos nosotros si tuviéramos que defender el resultado ante el Rey? ¿Acudiremos a la religión, aunque sepamos que la semilla impostora no es la que nos ha dado el Rey? Podemos agotarnos por la impaciencia y estar dispuestos a tirar la maceta creyendo que no merecía la pena tanto esfuerzo. Sin embargo ser sincero nos obliga a ser equilibrados y valientes. Ya han pasado los tiempos de Galileo, donde el científico y el teólogo debían abstenerse de escribir sobre los avances de la ciencia que traían controversia con la religión, especialmente traían conflicto directo con la jerarquía de la iglesia católica. El poder de la religión católica era todavía una poderosa fuerza política, pero sobre todo se había apoderado del nombre de Dios para ejercer autoridad, controlando el pensamiento e interpretando la realidad de lo divino y humano. Hoy el poder religioso tiene otros matices menos violentos, pero también nos obliga a ser valientes, nos invita a pensar sin miedo.

Otro obispo como Robinson, que sobresale también en este despertar de la "sinceridad" es John Shelby Spong[216] a quien las explicaciones tradicionales

[216] Las doce tesis: una llamada a una nueva reforma. John Shelby Spong; Por qué el cristianismo debe cambiar o morir (1998), John Shelby Spong

ofrecidas por la Iglesia cristiana le parecían estar cada vez más anticuadas e irrelevantes. En la primera de sus doce tesis dice: "El teísmo como forma de definir a Dios está muerto. Dios ya no puede ser entendido con credibilidad como un ser, sobrenatural en poder, que vive por encima del cielo y preparado para invadir la historia humana periódicamente para hacer cumplir la voluntad divina ". De modo que la mayor parte del discurso teológico de Dios hoy en día no tiene sentido. Debemos encontrar una nueva forma de conceptualizar y hablar de Dios". Estas palabras sonaron como las de Galileo y los dos obispos "sinceros" fueron atacados sin piedad, ridiculizados por los lideres religiosos y contrastados con la Biblia "Palabra de Dios", dictada por Dios. La Biblia y la Iglesia no podían estar equivocadas en el caso Galileo pues Dios habitaba los cielos en el nivel superior de los tres niveles del Universo. La perspicacia de Galileo había desplazado a Dios de su morada y, en última instancia, dejaría a Dios sin hogar. Si Dios no habitara sobre el cielo, ¿dónde estaría Dios? El pensamiento de Galileo había sacudido los cimientos de la cosmovisión cristiana y tendría que ser declarado hereje. Además tendría que morir en la hoguera a no ser que apostatara. Para ello se concertó con la fiscalía el modo de apostatar teniendo que renunciar Galileo a sus conclusiones y admitir sus errores. Dice Spong: después de Galileo, "ahora Dios no solo estaba sin hogar, sino que cada vez más, Dios estaba desempleado. Dios ya no tenía trabajo que hacer".

Me resulta llamativo el lenguaje de Spong pero es evidente que el concepto que tiene de Dios está madurado y se separa de las infinitas teologías que pululan por las iglesias y las representaciones que los seres humanos hacen de Dios. A la pregunta del neurocientífico estadounidense, David Felten, sobre aquello que le había ocupado toda su vida y aún no ha encontrado sus vías de expresión dice Jack Spong: "Bueno, empecemos por el concepto básico de Dios. No creo que Dios sea un ser y, sin embargo, se le considera como tal en todas las Iglesias. Yo creo que Dios es el "Fundamento del Ser". Esta expresión es de Paul Tillich. No dice mucho a la mayoría pero a mí me ayuda a expresar de otra manera lo que es Dios. Creo que Dios impregna el mundo. Podría muy bien ser que Dios fuese el fundamento de todo lo que es. Pero si intentas decir esto en la Iglesia no resulta cómodo porque una expresión como ésta no ofrece seguridad. Una de las cosas que pienso acerca de la Iglesia es que, si fuera realmente fiel a sí misma, no daría

seguridad. Transmitiría la capacidad de vivir en la inseguridad. Pero esto no es muy popular. La gente prefiere vivir engañada. Pero una Iglesia que fuera íntegra no los engañaría".

17. EPÍLOGO.

Muchos de los autores citados en este trabajo pertenecen al siglo XIX y principios del XX. Siempre me han gustado aquellos ensayistas que huyendo del Antiguo Régimen se acercaron con sinceridad al siglo liberal y edad de plata reflexionando sobre lo divino y humano. Aunque en la actualidad haya una abultada literatura sobre los infinitos temas que revolotean en las mentes del ser humano, no siempre existe la honestidad para reconocer, comprender y explicar de que se trata la presencia de Dios en la vida del creyente. A. W. Tozer es uno de los guías cualificados y honestos en esta peregrinación hacia el conocimiento de lo Santo. No es fácil encontrar frases como esta de Tozer: "Se necesita toda la Biblia para convertirla en la Palabra de Dios". Se refiere a que una verdad no está aislada de otra verdad y cuando escogemos o aislamos un texto para convertirlo en nuestra verdad es una señal de que la verdad será sacrificada. Solo lograremos que la Biblia diga lo queremos que diga o diremos lo que nos han enseñado. De todos modos Tozer es hijo de su tiempo, inmerso el engranaje teológico pietista, pero se da cuenta de un cierto misticismo que hace del cristianismo una caricatura e intentará describir la presencia consciente y manifiesta de Dios como algo más sólido. Esta presencia es a la vez intangible e indescriptible y estas características hacen que muchos de sus libros hablen de le presencia de Dios, sin demasiadas reflexiones.

Como ejemplo de lo buen predicador que era y también referido a la presencia numinosa, Tozer dice: "Este continente fue conquistado y poblado por personas que nunca habían tenido para estudiar que la escuela primaria. Pero sabían leer y tenían la Biblia. Traducciones que les dieron hombres que eran eruditos, y por eso vivieron de esas buenas traducciones y ni siquiera sabían que había algo más. Sencillez y semejanza infantil. Dios escondió estas cosas de los sabios y prudentes, y las reveló a los niños (ver Mateo 11:25). He conocido a muchos. Una anciana vestida de negro, que no había tenido un vestido que estuviera actualizado o la última moda durante 40 años. He visto a estas ignoradas

mujeres que han dejado de vivir en la tierra. Pero, ellas cocinaron, cosieron, limpiaron la casa y fueron a la tienda y con todo eso, no estaban viviendo aquí. Caminaban por otros senderos, viviendo con Dios todo el tiempo. No eran personas brillantes, no eran personas educadas, pero miraban hacia fuera viendo la verdad de Dios y la vieron como un niño ve flores. Miraron la verdad de Dios y lo vieron como David vio las estrellas, y como Isaías vio los montes: directamente, sin mediación, sin sofisticación, sin lastimar a nadie”[217].

Mircea Eliade escribió “*Lo profano y lo sagrado*” en 1956 donde se plantea entre otras muchas cosas si lo “profano” puede convertirse en “sagrado” y en “qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un tipo nuevo de “religión”. Se da cuenta que en 1917 Rudolf Otto al analizar la experiencia religiosa había dejado de lado el aspecto racional y especulativo de la religión, fijándose en el lado irracional e imprevisible. Otto había leído a Lutero -dice Eliade- y había comprendido lo que significaba para un creyente el “Dios vivo”. No era el Dios de los filósofos, el Dios de un Erasmo; no era una idea, una noción abstracta, una simple alegoría moral. Se trataba de un poder terrible, manifestado en la “cólera” divina”. Eliade describe lo sagrado que Rudolf Otto reconoce como una experiencia terrorífica e irracional para considerar que lo sagrado también se muestra en lo profano. Es lo que Eliade llama “hierofanías” o manifestaciones de las realidades sacras a través de piedras, árboles o todo el universo.

17.1. EL DIOS DE LA PRESENCIA NUMINOSA

Con este título “El Dios de la presencia numinosa” nos queremos referir a una presencia que acompaña al ser humano completo, con todas sus facultades y atributos, al hombre profano y sagrado. La experiencia personal y de mucha gente

[217] Experimentar la presencia de Dios. A.W.Tozer; El conocimiento del Dios Santo. A.W. Tozer

que se sincera ante la aplastante potestad de lo divino, son los sentimientos de majestad y fascinación ante la obra creada lo mismo que ocurre ante las nevadas montañas como en los oscuros momentos del alma. Pero además es una presencia numinosa que no cesa de auscultar, de asaltar con sentimientos de espanto, de temor y temblor ante el misterio fascinante que el ser humano tiene delante de sí, como una sombra y siempre con la muerte detrás. Ante esa revelación de la potencia divina, el ser humano se da cuenta de que algo radical y totalmente diferente a lo humano y cósmico, a lo presentado por las religiones, es lo que produce el sentimiento de criatura, de fragilidad, de nulidad, de no ser tan divinos como se creían los místicos. Otto dice que esto supone estar persiguiendo una sombra escurridiza que se oculta detrás de todo eso y lo llama "el sentimiento de absoluta dependencia".

De todas formas cualquier estudio sobre Dios y el hombre, siempre tendrá resultados diferentes en cada persona. Los estudios de Otto y Eliade encuentran momentos de lucidez respecto a lo santo y numinoso, pero el espíritu de Dios sopla donde quiere, en el tiempo oportuno, con la intensidad adecuada y de formas completamente diferentes a las analizadas por Otto o Eliade. Dios es mucho más grande que nosotros y tenemos que darnos cuenta de los peligros que implica el asumir que Dios se comporte exactamente a nuestro modo humano. El temor y temblor, la majestad de Dios y el misterio fascinante de Dios, son formas que pueden cambiar en cada época, en cada civilización, en cada situación, pero Dios es lo santo e indefinible, el Soberano y no el servidor. La Presencia numinosa, el sentimiento de absoluta dependencia, supone la aniquilación del sujeto, aunque la mística crea que el ser humano se ha divinizado. Eliade reconoce que debemos partir renunciando a explicaciones sobre las ideas de Dios y de la religión para analizar la experiencia religiosa como manifestación en sí y renunciar también a las elucubraciones filosóficas y morales para dejar paso al asombro y al estremecimiento frente a la terrible Presencia.

Sin embargo, en varios lugares de este libro hemos visto como la presencia de lo numinoso y santo en el ser humano se presenta de modo extraño, no solo más allá de las fuerzas de la naturaleza, sino fundamentalmente ajenas a la humanidad, ajenas al campo ideológico o religioso en el que militamos y

asumiendo desde el primer momento la radical extrañeza sea esta en la mística o en el éxtasis. Radical extrañeza decimos porque el sentir lo numinoso no siempre es un sentimiento de lo "tremendum", de la majestad, del temor y temblor como ocurre en la mística, aunque estos calificativos sobresaltaran al llamado místico moderno Unamuno. Las tormentas del alma en Unamuno parece que terminaron en la desesperanza cuando escribe el poema "*Para después de mi muerte*": ¿Dónde irás a pudrirte, canto mío? ¿en qué rincón oculto darás tu último aliento? ¡Tú también morirás, morirá todo, y en silencio infinito dormirá para siempre la esperanza!" Comienza este diálogo con lo numinoso de esta manera: "Vientos abismales, tormentas de lo eterno han sacudido de mi alma el poso, y su haz se enturbió con la tristeza del sedimento. Turbias van mis ideas, mi conciencia enlojada, (confusa) empañado el cristal en que desfilan de la vida las formas, y todo triste, porque esas heces lo entristecen todo".

Una de las más conocidas maneras en que Dios se manifestó está en el relato bíblico con Moisés en el Sinaí. Es como transitar de lo numinoso a lo sagrado. Moisés se descalza para no ser fulminado por un fuego que no quema pero que es el Dios de sus padres, el Dios que comienza una larga serie de encuentros estando también Arón y setenta ancianos de Israel. En el Sinaí Moisés recibirá las Tablas de la Ley y también instrucciones para construir el Tabernáculo, las vestiduras de los sacerdotes que los protegerían del peligro de los poderes de los poderes de lo Sagrado o la presencia divina. El Arca estaría en el lugar santísimo donde solo el sumo sacerdote podía entrar. Todo este carácter numinoso, temible o fascinante de determinadas circunstancias de falta de recato o celo suponía recordar a los adoradores que lo Sagrado podía recuperar su aspecto más hostil. "Como Jung afirma, -dice José Luis Cardero López[218]- hay que tener las ideas claras cuando nos adaptemos en la cómoda y gratificante representación de un

[218] C.G.Jung y Aniela Jaffé, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*. Gallimard, 1991; De lo Numinoso, a lo Sagrado y lo Religioso. (Magische Flucht, Vuelo Mágico y éxtasis como experiencias con lo Sagrado) José Luis Cardero López

Dios que no sólo es benefactor y bondadoso con sus devotos. Lo numinoso no puede dejar de mostrar su rostro absolutamente ajeno, hostil y tremendo. Y entonces, en ese momento, el Dios benevolente del templo y de la fiesta, se convierte en Rey del Terror, que gusta más bien de la carne quemada y del ara sangrienta de los sacrificios, que de los inofensivos aromas de flores e inciensos".

17.2. PRESENCIA Y REVELACIÓN

Si es difícil explicar un sentimiento o una percepción como la presencia de lo divino, es más complicado aún entender la revelación progresiva de Dios cuando el misterio de Dios se quiere explicar desde el ser humano. ¿Se revela Dios al ser humano o revela el ser humano "rostros" de Dios? Esta última idea nos parece la más acertada. El teólogo brasileño Rubem Alves[219] dice que la teología es como un juego de cuentas de vidrio en el que las o los practicantes se entretienen combinando la luminosidad de los colores mediante variaciones al parecer interminables. "Qué hace un teólogo?", se pregunta, y responde:

Él habla.

Puede ser que haga muchas otras cosas más gratificantes, más bellas, más relevantes: lo que no se puede negar es que, como teólogo, él lidia con símbolos.

Juega con ellos.

¿En qué se distingue de otros jugadores de símbolos? Es simple. Él usa cuentas de vidrio que los demás no utilizan y no usa muchas que los otros emplean.

En otro lugar Alves describe al teólogo como relatando las ansiedades humanas. "¿Cómo caracterizar las cuentas teológicas? No es difícil. Su brillo, sus colores, su calor... No es posible confundirse. [...] ...el teólogo, nuestro amigo, se dirige al arca adonde se encuentran guardadas sus cuentas. Y comienza a retirarlas. Mitos, ritos, símbolos, visiones utópicas, poemas, salmos, rezos,

[219] Citado por Leopoldo Cervantes "Vida, muerte y resurrección de la luz: una lectura teológico-poética" En el camino de la luz : ensayos en homenaje a Victorio Araya

maldiciones, historias, gestos, desiertos, ciudades, muertes, asesinatos, resurrecciones, esperanzas, hombres y mujeres tomadas de la mano, cuerpos unidos en amor, prisiones, lágrimas, dolores, muchos dolores, sonrisas, muchas sonrisas, rostros, muchos rostros...” Esta infinidad de rostros de las cuentas de vidrio de los teólogos, nos sumergen más aún en la realidad de que si Dios decide comunicarse, revelarse, mostrar su propio misterio, el ser humano no podría entender la divinidad. Juan Carlos Valverde[220] lo expresa mejor y cree que Dios actúa en la historia y usa mediadores y mediaciones: “Hemos dicho que Dios se revela a sí mismo pero ¿a quién? ¿Quién es el que recibe esta revelación de Dios? Una vez más, los manuales de teología afirman que Dios se revela al ser humano, en fin, al hombre, a varones. Pero ¿cómo sucede todo esto? Dios se da a conocer a todos y todas o quiere que todos y todas le conozcan y lo hace utilizando el mismo lenguaje humano. La palabra es, en definitiva, el vehículo por el que pasa esta revelación de Dios. Una palabra amistosa - dirá V. Mannucci- ¿Quiere esto decir que Dios utiliza el lenguaje del ser humano para comunicarse? ¿Cómo sucede esto? ¿Habla Dios directamente al hombre y la mujer? Si así fuere ¿cómo se le reconoce? ¿Cómo se puede saber que se trata de una palabra divina y no de sueños humanos? ¿No será más bien que habla por medio de este ser humano para comunicarle su “misterio”?”

En otro lugar Valverde deja clara su postura: “Iniciemos diciendo que no creemos en eso que muchos han llamado Revelación, no hay una Palabra de Dios. Esos son discursos elaborados, complicados y confusos que nacieron a finales del siglo I y siglo II de nuestra era para suscitar y mantener el poder en manos de unos pocos privilegiados. No hay misterio alguno en este asunto, el ser humano produce dioses y revelaciones que construye a su medida y según sus necesidades, su historia, su contexto cultural, social y hasta económico. Eso que todos/as en algún momento hemos invocado y que se esconde bajo el vocablo “DIOS” es una fuerza, una energía, un “algo” inmaterial que puede ser violento

[220]¿Revelación de Dios o el Dios de la revelación? Juan Carlos Valverde

como el huracán o suave como la brisa. Está en todos/as, somos todos/as, no se revela misteriosa o progresivamente, no es parcial ni se da por partes, es totalidad. No es bueno pero tampoco es malo, es impulso, es silencio y bullicio, es ausencia y presencia, es todo y nada, es amor y odio, es abrazo y rechazo, es blanco y es negro y también rojo y amarillo, es madre y padre, hermano y hermana, es placer y abstinencia, es pobre y rico también".

Posiblemente hayamos repetido demasiado que toda metáfora o imagen que utilicemos para hablar sobre Dios es limitada. Autores como Leonardo Boff[221] señalan que, la maternidad de Dios, lejos de ser una desviación teológica, se encuentra en el corazón mismo de la experiencia religiosa de Israel y en la reflexión teológica de importantes tradiciones bíblicas. Sin embargo, Dios como madre o cualquier otra metáfora sobre Él, no deja de ser un lenguaje reduccionista del misterio de lo numinoso y excelso, aunque utilicemos imágenes familiares para referirnos a su presencia y actividad. Dice Karl Barth que la revelación es presencia de Dios, ocultamiento de Dios en el mundo de las religiones humanas. Eso significa que Dios está oculto, escondido, presente al fin, en todas las religiones humanas. Dios se revela, se manifiesta al ser humano pero también está oculto, no deja de ser un misterio para el hombre criatura suya. Para Valverde "Dios se revela utilizando la palabra humana por lo que necesariamente se inscribe en un contexto específico, histórico. La palabra es el vehículo por el que circula la revelación de Dios. Pero ¿qué palabra? ¿Cómo distinguir esta Palabra de Dios de las palabras humanas? ¿Cuáles son los criterios para discernir entre una y otras? ¿Quién decide qué es palabra humana y qué palabra divina? ¿Estarán bien definidas las fronteras?" Aunque Jean Danielou[222], jesuita y cardenal del Vaticano II dice que el Dios oculto de la Revelación no se hace conocer solamente a través de los testimonios de su creación cuyo significado desentraña la teología

[221] Leonardo Boff, *El rostro materno de Dios*. 1979; Sallie McFague, *Modelos de Dios, teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae, 1994

[222] Jean Daniélou, Dios y nosotros, Ed. Cristiandad. El Dios de los místicos

especulativa. Se revela también directamente al alma. Es el "Dios sensible al corazón", cuyo fuego consumió el alma de Pascal durante la noche que relata su memorial". Posiblemente la fe es esa revelación directa al alma de un Dios sensible al corazón.

18. ÍNDICE

El jardín de las delicias. El Bosco

